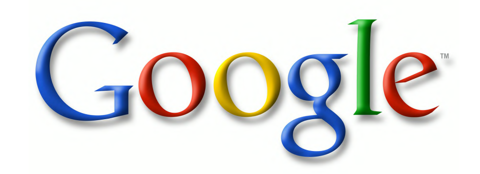
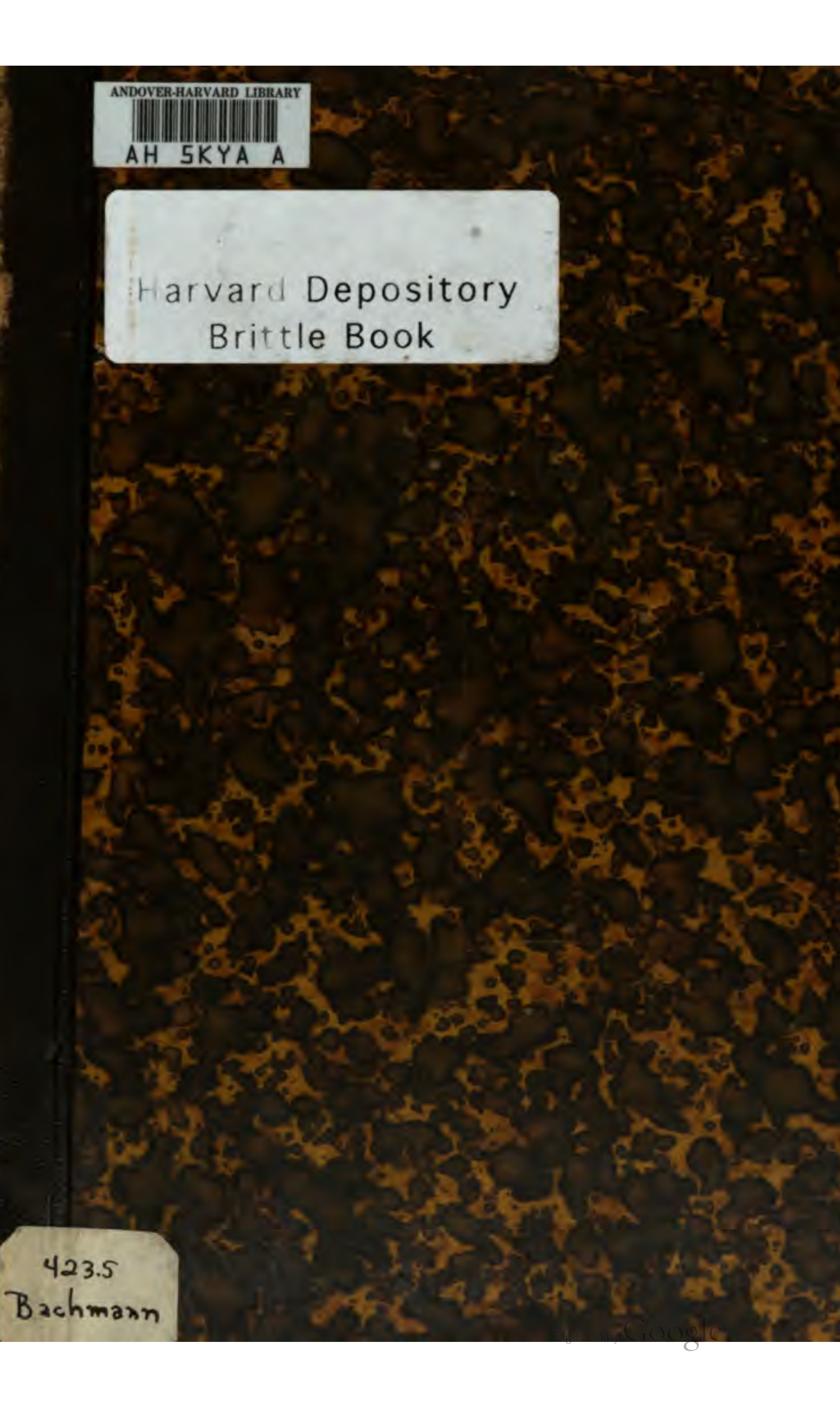



ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 5KYA A
Harvard Depository
Brittle Book
423.5
Bachmann

DIE

FESTGESETZE DES PENTATEUCHS,

AUFS NEUE KRITISCH UNTERSUCHT

VON

JOHANNES BACHMANN,

LICENTIATEN UND PRIVATDOCENTEN DER THEOLOGIE ZU BERLIN.

BERLIN.

VERLAG VON WILHELM SCHULTZE.

1858.

Vorwort.

Die vorliegenden Untersuchungen wurden bereits vor mehreren Jahren begonnen. Veranlassung dazu gaben die in den Hallischen Osterprogrammen von 1851. 2. veröffentlichten Abhandlungen des Herrn Professor D. Hupfeld, nach deren Erscheinen es mir Bedürfniss ward, durch eingehendere Prüfung der betreffenden Gesetzesabschnitte zunächst über die kritische Beschaffenheit der Festgesetze im Einzelnen wie in ihrem Verhältnisse zu einander mir eine selbstständige Ueberzeugung zu verschaffen, um damit zugleich für die Beurtheilung der von Herrn D. H. gegen dieselben erhobenen Bedenken sowohl in ihrer Beweiskraft an und für sich, als in ihrem Gewichte für die gesammte Pentateuchische Kritik eine gesicherte Grundlage zu gewinnen. Denn das durfte ich mir nicht verhehlen: müsste ein kritisches Verfahren, wie es in den gedachten Programmen vorliegt, nach seiner Methode wie nach seinen Resultaten als berechtigt gelten, so wären nicht nur die vereinten Bemühungen der letzten Jahrzehende um die Beglaubigung der Mosaischen Urkunden völlig vergeblich gewesen, sondern auch die Versuche eingehenderer kritischer Analyse und die verschiedenen über die Composition des Pentateuchs aufgestellten Theorieen als misslungen zu verwerfen; kurz: die ganze Pentateuchische Frage wäre nicht nur in ein früheres,

längst verlassenes Stadium zurückgeführt, sondern müsste überhaupt als gänzlich unlösbar und verzweifelt erscheinen. Zwar hat Herr D. H. bekanntlich in seinen Untersuchungen über die Quellen der Genesis, Berlin 1853, hinsichtlich des ersten Buchs im Pent. auch eine positive Construction aufzustellen versucht, welche mit der vor nunmehr 60 Jahren von Ilgen vorgetragenen Fassung der Urkundenhypothese wesentlich zusammentrifft; in den vorliegenden Programmen dagegen tritt in Betreff der vier andern Bücher des Pent. ein ähnliches positives Resultat nirgends deutlich heraus, das Ergebniss ist hier vielmehr überwiegend ein negatives, die Anerkennung einer heillosen, auch für das schärfste kritische Auge nicht mehr genügend zu entwirrenden Confusion. Auf der andern Seite aber konnte ich mir ebensowenig verbergen, dass auch die Versuche positiver kritischer Construction, namentlich — um von Ewalds überkünstlicher neuester Hypothese*) abzusehn, welche mit so mancher andern wohl nur dieses Gelehrten Privateigenthum bleiben wird, — die gegenwärtig herrschende Ergänzungshypothese, wie sie auf die späteren pentat. Bb. von Stähelin, De Wette, neuerdings auch von Knobel angewendet wird, indem sie die der Annahme einheitlicher Abfassung des Pent. entgegenstehenden scheinbaren Schwierigkeiten zu beseitigen sucht, sich in eine Menge wirklicher Unmöglichkeiten verwickelt und dem einfachen, nicht durch modern-litterarische Anschauungen befangenen Gefühle zu genügen nicht vermag. Indem sich so von allen Seiten mir die Ueberzeugung aufdrängte, dass das kritische Urtheil über den Pent. noch ein vor der Zeit gesprochenes sei, entstand zugleich der Wunsch, dies, wenn auch zunächst nur in einem einzelnen Falle, durch erneute Einsicht der Acten, in unbefangener, auf den Zusammenhang der betr. Stellen sorgsam eingehender Un-

*) Gesch. des V. Isr., 2. Ausg. Bd. I, S. 81 ff.

tersuchung zu erweisen. Indessen Studien andrer Art hinderten mich damals, diese Untersuchungen weiter zu verfolgen und bis zu dem Abschlusse fortzuführen, der mir so wünschenswerth als möglich schien. Wenn ich nun jetzt, zunächst auf eine äussere Veranlassung, dieselben wiederum aufnehme, so geschieht dies theils, weil die erwähnten Programme bisher, so viel mir bewusst, keineswegs die Berücksichtigung erfahren haben, welche die Wichtigkeit des Gegenstandes erfordert; besonders aber, weil ich der entschiedenen Ueberzeugung bin, dass gerade die Verfolgung eines einzelnen bestimmten Gegenstandes durch die sämmtlichen Bücher des Pentateuchs zu einer neuen kräftigen Bestätigung dafür dienen müsse, dass wir in den Mosaischen Schriften weder willkürlich und lose zusammengewürfelte sich aufs Wunderlichste widersprechende Schriftüberreste, noch eine mehrfache, zum Theil sehr beträchtlich divergirende historiographische Strömung vor uns haben, sondern ein nach festem, consequentem Plane gearbeitetes wohlgeordnetes Ganzes: ein Resultat, welches dem günstigen Vorurtheil einheitlicher Abfassung zu nicht geringer Unterstützung dienen muss. Für diesen Zweck schien es mir aber genügend, mit Uebergehung des Sabbats und der übrigen festlichen Zeiten allein die drei grossen Jahresfeste in den Kreis meiner Betrachtung herein zu ziehn, bei welchen auch Herr D. H. zunächst mit seinen Untersuchungen stehn geblieben ist.

Dabei war es von selbst geboten, auch auf die bisherigen Erörterungen unsrer Frage die erforderliche Rücksicht zu nehmen, um nicht nur die etwa noch ungelösten Schwierigkeiten desto gewisser zu erkennen, sondern auch auf Grund der schon gewonnenen positiven Resultate desto sichrer weiterzubauen. Und diese Betrachtung durfte ich mir um so weniger erlassen, als nicht Weniges, was bei den Gegnern wenn nicht als völlig neues, so doch als ganz unwiderleg-

liches Argument aufzutreten scheint, schon längst seine gebührende Würdigung, meist auch seine befriedigende Widerlegung gefunden hat. Indessen konnte es nicht meine Absicht sein, Alles, was jemals in dieser Frage zur Verhandlung gekommen, einer wiederholten Prüfung zu unterziehn; da durch die Untersuchungen von Hengstenberg, Ranke, Haevernick, Keil u. A. die Sache in vielen Punkten schon zu einem wirklichen Abschluss geführt und ein gutes Theil der Einwürfe für immer zum Schweigen gebracht worden ist. Nur was bisher noch keine genügende Besprechung erfahren oder sich von Neuem geltend zu machen versucht hat, also noch wirklich der Gegenwart angehört, durfte Berücksichtigung finden. Dabei wird, wie ich hoffe, nichts Wesentliches von mir übersehen worden sein; eher dürfte vielleicht der Umfang des Berücksichtigten noch zu weit genannt werden. Dass Redslobs Schrift „Die biblischen Angaben über Stiftung und Grund der Paschafeier vom allegoristisch-kabbalistischen Standpunkte aus betrachtet, Hamburg 1856. 4.“ mir erst zu Gesichte kam, als der betr. Abschnitt meiner Abhandlung bereits im Druck vollendet war, wird dieser hoffentlich zu keinem Nachtheil gereichen. Die Ueberzeugung, dass die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des Pent. ganz im Allgemeinen und schlechthin zu leugnen sei, steht dem Herrn Professor der biblischen Philologie von vornherein fest und soll nicht erst des Weitern begründet werden. Dagegen glaubt der Vf. „der Würde des Gesetzbuchs und der Ehre seiner Herausgeber“ die Nachweisung schuldig zu sein, dass hinter der vor dem gereiftern Denken nicht mehr stichhaltigen geschichtlichen Hülle der Pentateuchischen Erzählung, mit welcher der rohe Haufe abgespeist und die eifersüchtigen Feinde Israels hintergangen werden sollten, eine nur dem Esoteriker erschlossene geheime Bedeutung verborgen liege, welche zu eruiren eine „allegoristisch-kabbalistische Exegese“ allein im Stande sei. Man würde jedoch

irren, wollte man als Resultat dieser Exegese, von welcher die angef. Schrift eine Probe zu geben verspricht, grosse Mysterien oder auch nur absonderlich tiefe Gedanken erwarten. Denn wenn hier auf der einen Seite das Pascha seiner Idee nach als eine Art theokratisches „Constitutionsfest" erscheint, so soll es sich andrerseits bei den für dasselbe vorgeschriebenen — ursprünglich ganz unabhängig davon bestandenen — Gebräuchen um Nichts weiter handeln, als um eine fette Hirtenmahlzeit vor dem Beginne der entbehrungsreichen Zeit des Sommerweidens: Trivialitäten, über die man billig um so mehr erstaunen muss, als die Methode ihrer Auffindung mit einem glänzenden Namen sich brüstet. Es erhellt, wie wenig Gewinn unsre einzig auf die Kritik der vorliegenden Urkunden gerichtete Untersuchung von einem Verfasser sich versprechen darf, der aus so vornehmer Höhe auf den Schriftbuchstaben herniederschaut; und es hätte daher die fragliche Schrift hier kaum eine Erwähnung verdient, lieferte sie nicht eben ein recht warnendes Beispiel, auf welche Abwege zu gerathen Gefahr läuft, wer einmal einer vorgefassten Meinung zu Liebe den sichern Boden der urkundlichen Geschichte verlassen und sich in das luftige Gebiet der Hypothese begeben hat. — Als einen wirklichen Nachtheil für meine Arbeit würde ich es dagegen haben bedauern müssen, wenn mir die Berücksichtigung des Knobelschen Commentares über den Exodus und Leviticus nicht mehr möglich gewesen wäre. Doch kam derselbe noch zeitig genug in meine Hände, um für das Grundgesetz über das Pascha in der Form eines Nachtrages, für die folgenden Gesetzesstellen des Ex. und Levit. durchgehends am gehörigen Orte berücksichtigt werden zu können.

Nur ungern hielt ich mich bei gegenwärtiger Abhandlung auf dem beschränkten Gebiet rein kritischer Untersuchung; indessen, sollten nicht die durch meinen nächsten Zweck

mir gesteckten Grenzen weit überschritten werden, so musste die eingehendere exegetische und sachliche Erörterung des so interessanten Gegenstandes für diesmal zurückgestellt bleiben und durfte auf dieselbe nur insoweit eingegangen werden, als dies zur Vollziehung des kritischen Geschäfts unerlässlich war. Um so mehr freue ich mich, auf die inzwischen in der Deutschen Zeitschrift (1857, No. 23—30.) veröffentlichte Abhandlung meines verehrten Freundes Herrn Prof. Wilh. Schultz in Breslau, über „die innere Bedeutung A. Tl. Feste," verweisen zu können, in welcher der Gegenstand eine ebenso lichtvolle als in mehreren Punkten weiterfördernde Behandlung erfahren hat.

Bei allem Eifer für den Gegenstand, von dessen Bedeutung ich vollkommen durchdrungen bin, habe ich es mir zur besonderen Pflicht gemacht, den Kampf um die Sache nicht mit den Waffen persönlichen Interesses zu führen; und Herr D. H. wird, so hoffe ich, bei aller Entschiedenheit meines Widerspruchs, im Folgenden doch nirgends die Pietät vermissen, die ich ihm als meinem Lehrer schuldig bin.

Der Verfasser.

Einleitung.

Noch immer üben, und gewiss mit Recht, die Israelitischen Feste auf den christlichen Theologen eine eigene Anziehung aus. Denn wenn die Feste eines Volkes es sind, in welchen die innerste Eigenthümlichkeit seines religiösen Lebens mit am Klarsten in die Erscheinung tritt, so müssen die Feste, welche unter Israel gefeiert wurden, vornehmlich tiefe Einblicke in seine ganze Stellung zum Herrn gewähren und über das Verhältniss des Bundes zwischen ihm und seinem himmlischen Könige ein besonders helles Licht verbreiten. Und zu diesem allgemeinern Interesse kommt nun noch die Bedeutung, welche der Alttestamentliche Festcyclus für die Kirche des Neuen Bundes dadurch gewonnen hat, dass er nicht blos die äusserliche Veranlassung für ihre Feiern geworden ist, vielmehr in der innigsten typischen Beziehung zu denselben steht. Aber wie viel fehlt noch daran, dass der Blick in das Heiligthum der Israelitischen Festfeier uns völlig erschlossen, dass die „primitiva et vera indoles" derselben vollständig ins Licht gestellt und über allen Zweifel erhoben wäre! Nicht allein, dass die Deutung so mancher einzelnen Züge aus dem reichen Bilde der Festsymbolik noch keineswegs einer allgemeinen Anerkennung sich erfreut;

auch die oberste Frage: ob die Feste des alten Gottesvolkes ursprünglich auf einer natürlichen Basis beruhen, oder ob ihnen historische Begebenheiten, Thatsachen der göttlichen Offenbarung, zum Grunde liegen, oder ob vielleicht, und in welcher Weise, das Natürliche hier mit dem Geschichtlichen verbunden und verwachsen erscheine? findet noch eine sehr verschiedene Beantwortung; nicht weniger wie die andre eng damit zusammenhängende Frage: ob die festlichen Zeiten und Tage Israels in ihrer gegenwärtig im Gesetze uns vorliegenden Gestalt erst als Mosaische Institution gelten dürfen, oder ob ihr Alter vielmehr weit über Moses Zeiten hinaufsteige? und wenn Ersteres, ob der Gesetzgeber vorhandenen Spuren einer ursprünglichen religiösen Feier sich angeschlossen oder ein völlig neues System der Feste ersonnen habe?

Alle diese Fragen ihrer Lösung näher zu führen, sehen wir uns immer von Neuem auf die betreffenden Abschnitte des Gesetzes hingewiesen und zu wiederholter Durchforschung derselben aufgefordert. Denn — und hierin stimme ich Herrn D. Hupfeld, welcher in zwei Hallischen Osterprogrammen aus den Jahren 1851. 2 [1]) einen dankenswethen Anstoss zu erneuter Erwägung unsers Gegenstandes gegeben hat, von Herzen bei (vergl. Part. I. S. 2.) — die Herbeiziehung verwandter Erscheinungen aus dem Gebiete der Naturreligion und das Schliessen aus der Analogie der Feste, welche bei anderen Völkern der alten Welt uns begegnen, wird so lange auf die Bestimmung der wahren Bedeutung der Israelitischen Feste nur verwirrenden Einfluss ausüben, als nicht was diese von sich selbst aussagen und als was sie selbst sich geben, aus den Quellen selbstständig und so

[1]) „De primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione ex legum Mosaicarum varietate eruenda;“ Part. I. behandelt die Festgesetze des Exodus, Part. II. die der späteren Bücher des Pentateuchs. – Frühere Litteratur s. das. Part. I. S. 1. 2.

genau als möglich erkannt und festgestellt worden ist. Aber, so erhebt sich hier nun die Frage, sind denn eben diese Quellen, wie sie zur Zeit in den Mosaischen Schriften uns vorliegen, auch wirklich geeignet, ein genügend starkes und sichres Fundament unsrer Untersuchung abzugeben? Sind die Gesetze, welche der Pentateuch über die Feste enthält, in sich selbst so bestimmt und klar und mit einander so übereinstimmend, dass sich ein deutliches und in sich geschlossenes Bild aus ihnen gewinnen lässt? Und hier lautet nun freilich das letzte in dieser Frage gefällte Urtheil nach des Herrn D. H. Spruch (I, 2.) also: „Equidem . . . fontibus ipsis diligentius inspectis et examinatis, hoc fundamentum passim . . . multo infirmius quam aut exspectarem aut optarem, et fere labans deprehendi;“ ja es wird der theils durch Verschiedenheit der Verfasser und der Abfassungszeit theils durch die kritische Verderbtheit des Textes entstandenen „varietas et inconstantia“ der Pentateuchischen Gesetze ein nicht geringer Theil der Schuld an der Verwicklung der ganzen Frage zugeschrieben und daher als erste Aufgabe die kritische Bemühung erfordert, den Text in seiner ursprünglichen Beschaffenheit und Ordnung wieder herzustellen (I, 2.). Jedoch auch der eingehenden kritischen Analyse, welcher Herr D. H. mit grossem Scharfsinn die Gesetzesstellen unterworfen hat, ist es nicht gelungen, ein andres als das trostlose Resultat zu gewinnen, welches sich am Schlusse der ersten Abhandlung (S. 21.) in den Worten niedergelegt findet: „ne in antiquissimis quidem Pentateuchi monumentis primitivam ac veram haberi festorum formam ac rationem.“ (vgl. II, 23.)

Wir dürfen nicht zweifeln, dass Herr D. H. zu diesem Resultate wie zu jener oben angeführten kritischen Maxime wirklich auf dem Wege unbefangener, vorurtheilsfreier Forschung gekommen ist; glauben uns aber unsrerseits nicht weniger berechtigt, ebenso unbefangen den Quellen noch-

mals nachzugehen und, unbeirrt durch den Befund seiner Untersuchung, dieselben vorläufig so zu nehmen, wie sie unmittelbar sich selbst uns geben. Vielleicht, dass es uns gelingt, den einen oder andern Widerspruch zu lösen und zu einem günstigern Resultate zu gelangen, als dasjenige ist, mit welchem Herr D. H. die Feder niederlegen musste.

Aber in welcher *Ordnung* soll unsre Untersuchung fortschreiten, in welcher *Reihenfolge* werden die einzelnen gesetzlichen Abschnitte zu behandeln sein? Ohne Zweifel in *zeitlicher* Aufeinanderfolge, so dass von den ersten Anfängen der Feste und den frühesten gesetzlichen Bestimmungen über dieselben zu der nachfolgenden Entwicklung und den späteren Verordnungen aufgestiegen und so ein möglichst bestimmtes Bild von dem Israelitischen Festcyclus in seiner allmäligen Entfaltung und schliesslichen Fixirung gewonnen wird; das ergiebt sich aus dem Wesen einer historisch-kritischen Untersuchung von selbst und wird deshalb auch von Herrn D. H. ausdrücklich anerkannt (I, 2.). Aber nun entsteht sofort die wichtige Frage: welches ist die wirkliche Zeitfolge der betreffenden Gesetze und wo bietet sich uns ein Maassstab zur Beurtheilung des Alters derselben dar? Herr D. H. zweifelt nicht, dass in der kurzen Zusammenfassung *aller drei* Feste, wie sie in Ex. 23, 14—19. enthalten ist, die einfachste und älteste Gestalt der Festvorschriften sich finde, und wählt diese daher für seine Untersuchung zum Ausgangspunkt. Indessen, es möchte sich doch fragen, ob nicht vielmehr diejenigen Stellen zunächst das Vorurtheil höhern Alters für sich und daher auf Berücksichtigung begründetern Anspruch haben, in welchen uns die Entstehung und Entwicklung *einzelner* Feste und ihrer Feier entgegentritt; und das um so mehr, als jenes Festverzeichniss ausdrücklich auf etwas Früheres zurückweist (Ex. 23, 15.: כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ, vergl. Exod. 34, 18.),

ja in seiner summarischen Kürze ohne vorhergehende Kenntniss dessen, worauf es sich bezieht, kaum noch verständlich bleibt. Auch erscheint es in der That nur als eine Pflicht der Gerechtigkeit, die Erzählung eines Schriftstellers zunächst an dem Faden zu verfolgen, den er selbst uns darbietet; sollte dieser Faden sich dabei als verworren, unhaltbar oder zerrissen erweisen, so wird es dann erst gerechtfertigt und immer noch an der Zeit sein, eine andre, genügendere Ordnung seines Buches auf kritischem Wege auszumitteln. Zudem ist ein solches Verfahren auch das allein sichere. Denn wenn die Entscheidung darüber, welches der fraglichen Gesetze als das früheste anzusehen und daher der Untersuchung zum Grunde zu legen sei, sich nicht zunächst allein nach dem vorliegenden Verlaufe der Geschichtserzählung richtet, so wird zuletzt doch immer irgend welche kritische Voraussetzung maassgebend sein müssen; und dass es für das Resultat der Untersuchung keineswegs gleichgiltig sein kann, ob man mit Herrn D. H. in Ex. 23. die ursprüngliche und einfachste Fassung der Festgesetze findet, oder mit George[1]) im Deutoronomium die älteste Gestalt der Gesetzgebung anerkennt, leuchtet von selber ein. Es ist demnach schwerlich als eine glückliche Wahl zu bezeichnen, dass Herr D. H. sich für das entgegengesetzte Verfahren entschieden hat, und zwar nicht blos so, dass er von Ex. 23. und 34. aus auf den Abschnitt Cap. 12. und 13. sich zurückwendet, sondern auch hier immer die späteren Stücke vor den früheren behandelt und so natürlich den Blick für den Faden des Zusammenhanges und den herrschenden Gedanken (falls ein solcher wirklich diese Capitel durchzieht) sich von vornherein in dem Maasse verdunkelt hat, dass ihm nun in der That Nichts, als eine ordnungs- und zu-

---

[1]) Die älteren Jüdischen Feste, Berlin, 1835. S. 13. ff. 81. f.

sammenhangslose Masse übrig bleibt („fragmentorum farrago“ P. I. S. 14. Not. 23., S. 18. vgl. I, 21. 22. II, 23.).

Ich darf mich daher wohl für berechtigt halten, die Gesetze über die Feste nach der Ordnung, in welcher sie im Pentateuch uns überliefert sind, einer genaueren Prüfung zu unterwerfen. Will man mich bei diesem Verfahren eines Vorurtheils beschuldigen, so kann ichs nicht wehren; doch ist es kein andres Vorurtheil, als welches man zunächst jedem Autor und seinem Buche entgegen zu bringen verbunden ist.

I. Die Festgesetze im Exodus.

1. Exodus 12. und 13.

Die erste Stelle, wo wir einem der drei grossen Jahresfeste Israels begegnen, findet sich im Exodus Cap. 12. und 13. Dass diese Stelle zugleich die älteste Verordnung enthalte, welche in Betreff dieser Feste an das Volk erging, dies vorauszusetzen, werden wir so lange uns für berechtigt erachten dürfen, als sich aus unsrer Untersuchung selbst nicht die Nothwendigkeit des Gegentheils ergeben hat. Eben deshalb wird dieser Abschnitt aber auch mit einer grösseren Ausführlichkeit zu behandeln sein, theils um keine der Spuren unberücksichtigt zu lassen, welche eine spätere Abfassungszeit zu verrathen scheinen, theils auch weil, wenn Alter und Aechtheit desselben sich uns bewähren sollten, wir in ihm die Grundstelle für die ganze Festgesetzgebung, soweit diese uns hier überhaupt interessirt, anzuerkennen haben.

Zuvor jedoch noch eine Bemerkung. Wir finden in unsrer Stelle die Einsetzung des Paschafestes und der damit verbundenen Mazzot, wie dieselbe in Aegypten geschah, unmittelbar vor dem Auszuge der Kinder Israel. So gewiss nun auch anzunehmen sein wird, dass, was die eigentliche Substanz dieses Festes ausmacht, hier ein für alle Mal klar und bestimmt sich ausgesprochen finden und daher auch

in allen späteren gesetzlichen Bestimmungen über diesen Gegenstand unverändert wiederkehren werde, so dürfte es uns doch nicht befremden, wenn, durch die eigenthümliche damalige Lage des Volkes und die Eile des Auszuges veranlasst, uns an dieser Stelle manche einzelne Züge und Bestimmungen entgegentreten, welche sich bei den späteren Festsetzungen entweder verändert wiederfinden oder auch vollständig aufgehoben sind. Es wird von Nutzen sein, diesen Gesichtspunkt für das Folgende beständig festzuhalten, um nicht voreilig da Ungleichheiten der Quellen oder wohl gar offenbare Widersprüche zu finden, wo es sich um Nichts handelt, als um eine durch die veränderten Verhältnisse gebotene Modification, einen bewussten Fortschritt in der Gesetzgebung selbst.

Suchen wir uns denn zunächst in den Zusammenhang unsrer Stelle zu versetzen. Neun Plagen hatte Mose im Namen und in der Kraft des Herrn über Aegypten heraufgeführt, den König dadurch zu bewegen, dass er Israel aus seinem Lande entlasse. Vergebens. Denn hatte auch einmal die Schwere der göttlichen Heimsuchung dem Pharao das Geständniss ausgepresst: „Ich habe gesündigt; der Herr ist der Gerechte, aber ich und mein Volk sind Gottlose," (C. 9, 27.) so hatte er doch alsbald, als er sahe, dass die Plage aufhörte, sein Herz wieder verstockt, dass er die Kinder Israel nicht entliess (C. 9, 34. 35.); ja er hatte zuletzt Mose mit dem Tode bedroht, wenn er ihm nochmals unter die Augen zu treten wage (C. 10, 28.). So musste denn geschehen, was bereits in C. 4, 22. 23. der Herr dem Pharao gedroht hatte: „Israel ist mein erstgeborner Sohn; wenn du dich weigerst, ihn ziehen zu lassen, siehe, so tödte ich deinen erstgebornen Sohn;" ein unmittelbares Eingreifen Gottes musste erfolgen, der Herr musste sich selbst aufmachen, Gericht zu halten an allen Göttern Aegyptens (C. 12, 12.), auf dass man erfahre, wie der Herr Israel von Aegypten scheide (C. 11, 7.). Wie daher mit dem Schlusse von C. 10. die Erzählung der neun ersten, durch Mose voll-

zogenen Strafgerichte sich vollendet, so folgt im 11. Cap. die Androhung der letzten Plage, des Sterbens der Erstgeburt; darauf geht Mose grimmigen Zornes von Pharao fort (10, 8.), und nachdem Vers 9. nochmals die Nothwendigkeit einer nun schrankenlosen Offenbarung der göttlichen Strafgewalt begründet hat, macht V. 10. mit einer die ganze bisherige Thätigkeit Moses und Aarons in Aegypten resumirenden Bemerkung einen deutlichen Abschluss.

Hier knüpft nun unmittelbar die Erzählung über die Paschafeier an, C. 12, 1. ff. Bevor wir jedoch über das Verhältniss dieses Capitels zu dem vorigen ausführlicher sprechen, dürfen wir es nicht versäumen, auf die Gliederung des ganzen neuen Abschnittes näher einzugehn. Drei grössere Massen treten unverkennbar darin hervor:

I) V. 1—20: Die göttliche Einsetzung des Festes, welche dessen beide Seiten, Pascha und Mazzot, zusammen begreift; indem nach der solennen Eingangsformel (V. 1.) und der Anordnung einer neuen Jahreszählung (V. 2.) zuerst über das Paschalamm oder die Feier des ersten Festtages (V. 3—14.), dann über die Mazzot oder die Feier der folgenden Festtage Bestimmteres verordnet wird (V. 15—20.). Und zwar 1) in Betreff des Paschalammes findet sich a) die Vorschrift über die Auswahl desselben V. 3—5.: wann (V. 3.), für welche Zahl der Geniessenden (V. 4.), von welcher Beschaffenheit (V. 5.) das Lamm zu wählen sei. Es folgen b) die Anordnungen über die Bereitung des Pascha V. 6—11.: wann dasselbe geschlachtet werden (V. 6.), was mit seinem Blute (V. 7.) und Fleische (V. 8—10.) geschehen, in welchem Aufzuge man es essen soll (V. 11.). Darauf wird c) die heilsame Wirkung des ganzen Ritus, die Verschonung Israels bei dem Tode der Erstgeburt, kundgethan (V. 12. 13.) und endlich die beständige Feier dieses Tages befohlen (V. 14.). 2) Die göttliche Verordnung über die Mazzot setzt zunächst den siebentägigen Genuss des Ungesäuerten (V. 15.), dann das Halten von Festversammlungen am Anfang und Ende dieser Zeit fest (V. 16.) und schliesst mit der ernstesten Ein-

schärfung, diesen Gebrauch beständig zu bewahren (V. 17—20.), wobei noch eine genaue Berechnung der Festzeit angegeben wird (V. 18.).

Diesen das ganze Fest umfassenden Befehl Gottes theilt Mose nun nicht sofort in seiner Vollständigkeit dem Volke mit, sondern allmälig, so dass zunächst nur das zur Kenntniss des Volkes kommt, was theils nicht verschwiegen werden durfte, ohne die nächste Absicht der göttlichen Gnade zu vereiteln, theils auch dem Volke nach der damaligen Lage der Dinge schon verständlich sein konnte; alles Uebrige, was entweder nicht so unmittelbar auf die Ausführung aus Aegypten sich bezog, oder zu seinem vollen Verständniss das Eingetretensein gewisser damals noch nicht vorhandener historischer Bedingungen voraussetzte, bleibt einer späteren Promulgation vorbehalten. Es folgen daher zunächst nur

II) V. 21—27: Die Mittheilungen Moses über das Paschalamm, und zwar völlig in der Gestalt, wie wir sie unter diesen Umständen erwarten müssen; indem die betreffenden Worte Gottes, die Mose ohne Zweifel in ihrem ganzen Umfange den Aeltesten seines Volkes mündlich mitgetheilt hatte, bei der schriftlichen Aufzeichnung zur Vermeidung unnöthiger Wiederholung nur ganz kurz und summarisch wiedergegeben (V. 21.), dagegen die von Mose zugefügte Anweisung über das zu beobachtende Verfahren (V. 22. 23.) und die ausführliche Einschärfung zunächst des Pascharitus (V. 24—27.) in extenso mitgetheilt werden. Schliesslich unterlässt der Verfasser nicht, zu berichten, wie das Volk die erhaltenen Befehle ehrfurchtsvoll (V. 27.) und treulich (V. 28.) ausgeführt.

Nun setzt die Erzählung mit dem Bericht von der Tödtung aller aegyptischen Erstgeburt (V. 29. ff.) da wieder ein, wo sie C. 11, 10. abgeschlossen hatte. Das Volk Israel zieht aus, und zwar in solcher Eile (V. 33.), dass es den ungesäuerten Teig mit sich zu nehmen (V. 34.), und in der Wüste עֻגֹת מַצּוֹת zu backen (V. 39.) genöthigt ist. Aber auch viel aegyptisches Volk (עֵרֶב) hatte sich dem Zuge angeschlossen (V. 38.), und hierdurch wird sofort eine zu-

sätzliche Bestimmung über das Pascha veranlasst. Denn nach einer beiläufigen Zeitangabe über die Dauer des aegyptischen Aufenthalts (V. 40. 41.) und der Bemerkung, dass die Nacht des Auszuges לֵיל שִׁמֻּרִים für ganz Israel sei (V. 42.), ergeht die nähere Erklärung des Herrn über die zur Paschafeier berechtigten Personen und über das in dieser Hinsicht zu statuirende Verhältniss der Fremdlinge zu Israel (V. 43—49.). Den Schluss des Capitels bilden die beiden zusammenfassenden Verse 50. 51., durch welche die Ereignisse der Auszugsnacht zum Abschlusse gebracht werden. Es übrigt sonach nur noch

III) Die Mittheilung Moses in Betreff der Mazzot, und diese dem Volke zu machen war es nunmehr völlig an der Zeit. Denn die bereits durch den Verlauf der Geschichte veranlasste nothgedrungene Bereitung der עֻגֹת מַצּוֹת hatte wie für das Verständniss so auch für die Ausführung dieser Anordnung das genügende Fundament geliefert. Und überdies hatte der Herr dem Mose schon einen neuen, gleichfalls auf das Andenken an den Auszug gerichteten Auftrag gegeben (C. 13, 1. 2.), vor dessen Ausführung Mose ganz passend erst desjenigen sich entledigte, was von dem frühern Auftrage noch rückständig war. Israel soll zum Gedächtniss des Tages, an welchem es aus Aegypten gezogen (V. 3. 4.), nichts Gesäuertes essen (V. 3.), und dieser Ritus (עֲבֹדָה), der auch nach Besitznahme des verheissenen Landes zu beobachten ist (V. 5.), wird näher dahin bestimmt, dass 7 Tage lang Mazzot gegessen (V. 6. 7.) und alles Gesäuerte (חָמֵץ) wie aller Sauerteig (שְׂאֹר) entfernt werden soll (V. 7.). Endlich befiehlt Moses auch diese Feier (ähnlich wie das Pascha Cap. 12, 26.) von Vater auf Sohn fortzupflanzen (V. 8.) und mit allem Fleisse beständig zu bewahren. (V. 9. 10.). — Soweit die Mittheilungen über die Mazzot; nun folgt unmittelbar darauf die Promulgation des göttlichen Befehles wegen Heiligung der Erstgeburt (V. 11—16.), und damit schliesst der ganze Complex der den Auszug betreffenden gesetzlichen Bestimmungen und Institutionen, um der weiteren Erzählung des geschichtlichen Verlaufs wieder Raum zu geben.

Wir durften uns dieser etwas weitläufigen Darlegung der inneren Gliederung unsers Abschnittes nicht entziehen. Denn schon aus ihr muss, wie ich glaube, ohne Weiteres von selbst einleuchten, dass es um die Ordnung und den Zusammenhang dieser Capitel doch nicht von ferne so schlimm bestellt ist, als Herrn D. H.'s Darstellung [1]) dies befürchten lässt. Vielmehr ohne auch nur das Geringste in den Text hineinzutragen, haben wir durch einfache Analyse desselben eine wohlgeordnete, auf bewusster Planmässigkeit ruhende Darstellung und einen im Grossen und Ganzen vollkommen genügenden innern Zusammenhang unsrer Stelle gefunden. Damit sind freilich die weiteren Fragen noch nicht erledigt: ob ein gleich angemessener Zusammenhang mit den diese Pericope umgebenden Stücken sich nachweisen lässe, und ob nicht im Einzelnen Manches in derselben sich finde, was, wenn nicht die scheinbare Planmässigkeit wieder aufhebt, so doch das bisher vorausgesetzte frühe Alter unsers Stückes unmöglich macht? Beides ist im Folgenden näher zu untersuchen.

Was zuerst den Zusammenhang unsrer Stelle mit dem vorigen Capitel anbetrifft, so ist schon oft, zuletzt auch wieder von Herrn D. H. (I, 19.), der Vorwurf erhoben worden, dass der Abschnitt C. 12, 1—28. sich als ein den Fluss der geschichtlichen Entwicklung unterbrechendes Fragment deutlich verrathe. Denn nicht nur bezeichne die Ueberschrift (V. 1.) ihn als ein für sich bestehendes, selbstständiges Stück; es werde durch ihn auch die Ankündigung der letzten Plage (11, 4. ff.) von ihrer Ausführung (12, 29. ff.) ungebührlich losgerissen; ja zwischen den in unserm und dem vorigen Capitel wahrnehmbaren Zeitbestimmungen zeige sich der offenbarste Widerspruch. — Indessen die Formel, mit welcher unser Capitel anhebt: וַיֹּאמֶר יְהוָֹה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר:, kann eben so wenig zur Annahme der

[1]) Vergl. auch George a. a. O. S. 88. ff. und bereits Vater, Comm. über den Pent., Thl. II. S. 32. f. De Wette, Beitrr. z. Einleit. Thl. II. S. 195—201. Gramberg, Religionsideen des A. T., Thl. I. S. 271. f.

Interpolation einer einzelnen abgerissenen „Novelle“ (I, 20.) berechtigen, als die später so oft wiederkehrenden bestimmten Ortsangaben בְּהַר סִינַי Lev. 7, 38. u. ö., בְּעַרְבוֹת מוֹאָב Num. 36, 13., auch das בְּמִדְבַּר סִינַי Num. 9, 1. Und gerade an unsrer Stelle wird durch die Worte בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם, welche in nicht undeutlicher Rückbeziehung auf C. 11, 9. 10. stehn, ein festes Band des Zusammenhangs geschlungen. „Im Lande Aegypten“ hatte der Herr seiner Wunder viel zu machen verheissen; „im Lande Aegypten“ erging auch, wie der Verf. mit Recht hervorhebt, die Anordnung, welche das Eintreten des letzten, grössten Wunders vorbereiten und Israel zugleich vor der strafenden Wundermacht Gottes bewahren sollte. Uebrigens ersehen wir aus dem Zusatze בּ' מ', dass der Verf. vor dem Auszuge Geschehenes erzählen will; daher um so genauer darauf zu achten ist, ob ihm im Folgenden Nichts mit unterlaufen werde, was diesem Vorhaben offenbar widerspricht. — Dass aber der Abschn. C. 12, 1—28. zwischen die Androhung des Sterbens der Erstgeburt und deren Verwirklichung in die Mitte tritt, kann in der That nur dann Verdacht erregen, wenn man die dem Pentateuch eigenthümliche Verbindung der chronologischen mit der sachlichen Anordnung völlig ausser Augen setzt. Freilich konnte der Verfasser die Befehle Gottes und seine eigenen Anweisungen wegen der Paschafeier an ihrer richtigen chronologischen Stelle geben, um dann C. 12, 29. unmittelbar an C. 11. anzuschliessen; aber weil er nicht ein dürres, protokollarisch genaues Tagebuch, sondern lebendige, in sich zusammenhängende Bilder liefern wollte, riss er in seiner Darstellung die neun ersten Plagen nicht von einander los und griff dafür lieber in C. 12. einige Tage zurück, um auch alles das Pascha Betreffende in Einer Gruppe zu vereinigen [1]). Wir

[1]) Und wie überaus passend tritt gerade hier der Bericht über das Pascha ein! Der Herr will Israel von Aegypten scheiden; so hat er selbst C. 11, 7. vorhergesagt. Diese Scheidung zeigt sich äusserlich allerdings in der Errettung Israels von dem Verderben, das Aegypten trifft, aber sie beruht auf dem Blute der Versöhnung, dessen der Herr sein Volk theilhaftig macht; in diesem liegt der wahre innere Unter-



haben daher in 12, 1. einfach ein ὕστερον πρότερον zu statuiren und die alten Exegeten übersetzen das וַיֹּאמֶר dem Sinne nach ganz passend: dixerat autem. Uebrigens hat nicht nur bereits Ranke (Unterss. II, 27. 28.) hier ganz das Richtige getroffen, sondern schon der alte, von der neueren Kritik zu ihrem Schaden übersehene Sebastian Schmidt hätte diesen Zweifel gründlich lösen können [1]).

Wir sind hiermit schon auf die chronologischen Widersprüche gekommen, welche die Kritik zwischen Cap. 11. und 12. zu finden meint. Völlig nichtig ist hier der Einwand Georges (S. 89.): „Im Folgenden wird erst von Jehova dem Mose offenbart, dass er die Erstgeburt vernichten wolle, während vorher Mose es schon dem Pharao verkündigt hatte.“ Nicht überhaupt, **dass** Gott die Erstgeburt tödten wolle, wird C. 12, 12. dem Mose angekündigt, was nach 11, 4. freilich nicht mehr von Nöthen war; sondern **weil** die Tödtung aller Erstgeburt erfolgen werde, habe Gott Israel in dem Paschablut ein Mittel bereitet, sich vor dem Verderber zu schützen. Dies und Nichts anders ist der klare Sinn von C. 12, 12. [2]) Aber, fährt George fort, während C. 11, 4. in der folgenden Nacht das Eintreten der letzten

---

schied zwischen der Welt und dem Volke Gottes, und darum wird zunächst hierauf unser Blick gelenkt.

[1]) Er sagt, de Paschate p. 6: Et jam progressurus Scriptor divinus ad plagam ultimam . . . necessario coactus est narrare de Paschate ista nocte ab Israelitis celebrato ea, quae licet prius facta, nunc tamen ad celebrationem istam intelligendam requiruntur, in primis institutionem ejus. Atque haec ratio est, quare hoc loco institutionem Paschatis ante aliquot dies factam describere voluit; non temporis rerumque ordine, sed historiae intellectu requirente. Ordo vero etiam rerum narratarum ratione temporis servatus est diligentissime et accuratissime potius, quam immutatus: siquidem, postquam edictum est, quid sequenti nocte futurum esset, cap. XI., nunc in cap. XII. immediate sequitur ipse eventus atque factum: nisi quod ad complendam narrationem nonnullae circumstantiae adferuntur prius factae.

[2]) Muss doch auch George gleich auf der folgenden Seite anerkennen, dass die Ausrottung der Erstgeburt in Aegypten als Grund für die Bestreichung der Thürpfosten mit Blut angeführt werde!

Plage erwarten lässt, kann diese nach C. 12, 3. „erst in einigen Tagen erfolgen, da die Israeliten, um verschont zu bleiben, am zehnten ein Lamm nehmen und es bis zum vierzehnten aufbewahren sollen u. s. w.“ Ich will mich hiergegen nicht darauf berufen, dass die Worte in 11, 4: כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה an sich keineswegs eine bestimmte Nacht bezeichnen, sondern einfach „um Mitternacht“ bedeuten; die Analogie der vorhergegangenen Plagen, welche alsbald nach ihrer Ankündigung eintreten, räth allerdings, hier an die zunächst bevorstehende Nacht zu denken. Aber damit ist weder der von George aufgespürte Widerspruch anerkannt, noch Herrn D. H.'s Vermuthung (I, 19.): das Paschagesetz sei am 14. Abib, noch vor dem Einbruch der verhängnissvollen Nacht, gegeben (womit dann wieder 12, 3. streiten soll), gerechtfertigt. Durfte, wie wir bereits gesehn haben, der Verf. mit dem Anfang des 12. Capitels um einige Tage hinter das C. 11. Erzählte zurückgreifen, so verlieren beide Einwürfe ihr Fundament. V. 3. nöthigt uns, auf den 10. Tag des ersten Monats als auf denjenigen zurückzugehn, nach welchem unser Gesetz nicht gegeben sein kann[1]). Dies erkennt zuletzt auch Herr D. H. an; dazu soll aber nun wieder V. 8. und 12. nicht stimmen, wo die Nacht des 14. Abib schon als gegenwärtig oder doch unmittelbar bevorstehend erscheine (I, 20.). Aber es ist doch wahrlich zu viel geschlossen, dass, weil in V. 42. mit הַלַּיְלָה הַזֶּה diese Nacht als gegenwärtig bezeichnet wird, diese Worte überall, wo sie von der Nacht des 14. Abib vorkommen, dieselbe als bereits angebrochen oder doch nahe bevorstehend

---

[1]) Bei der näheren Bestimmung des Tages, an welchem dies Gesetz gegeben zu denken sei, sind wir jedenfalls nur auf den Zeitraum zwischen dem 1. und 10. Tage des Monats angewiesen; an ein mehrere Monate vorher erfolgtes Ausgehn des Befehls zu denken verbietet das הזה in V. 2. Auch der Neumond des Abib, so angemessen er an sich wäre, scheint von der Ausführung des Befehls zu weit entfernt, der zehnte Tag selbst aber wiederum zu spät zu sein. Sicher lässt sich nur sagen, der Befehl sei einige Zeit vor dem 10. d. M. ergangen, vielleicht zu derselben Zeit, wie die Worte C. 11, 1—3. Näheres s. bei Schmidt, a. a. O. S. 7-9.

bezeichnen müssen! Ebenso wenig wie aus der Benennung des wirklichen Auszugstages mit הַיּוֹם הַזֶּה in V. 51. zu folgern ist, dass הַיּוֹם הַזֶּה auch in V. 14. diesen Tag als schon vorhanden bedeute! Die Sache ist einfach diese: הַלַּיְלָה הַזֶּה, „diese Nacht," weist immer auf eine bestimmte Nacht hin; wodurch dieselbe aber bestimmt ist, muss sich aus dem Zusammenhang ergeben: V. 42. allerdings dadurch, dass der Redende auf sie als gegenwärtig hinweisen kann; V. 8. 12. aber durch die Beziehung auf die vorhergegangene Zeitbestimmung, V. 6.: „Und ihr bewahret es bis zum 14. Tage ... und die ganze Gemeine schlachte es zwischen Abends ... V. 8.: und sie essen das Fleisch in dieser Nacht u. s. w." So sind auch V. 8. und 12. weit davon entfernt, eine mit V. 3. unverträgliche Zeitansicht zu verrathen [1]).

Wir können jetzt, da in Hinsicht des Zusammenhanges unsrer Pericope mit den ihr folgenden Stücken keine Schwierigkeit stattfindet, zu der Betrachtung des Einzelnen und zur Prüfung der hier uns begegnenden Bedenken übergehn.

a) Exodus XII, 1—14.

Schon George hatte nach Vater und De-Wette die fragmentarische Beschaffenheit des ganzen Abschnittes Cap. 12, 1—28. mit aller Bestimmtheit behauptet (S. 88.). Diese Behauptung hat auch Herr D. H. wieder aufgenommen und namentlich in Beziehung auf das Gesetz V. 1—14. dahin zugespitzt, dass dasselbe durch eine Menge der widersprechendsten und mit einander völlig unverträglichen Angaben sich aufs Deutlichste als nichtmosaischen Ursprungs „sed multo post huic tempori et loco afficta et accommodata" erweise (I, 20.). Einiger Maassen Wunder nehmen muss uns eine solche Anklage, wenn wir der strengen Anordnung und des vollkommenen befriedigenden Zusammenhangs uns erinnern, welche gerade in diesen Versen ungesucht uns entgegentraten. Doch hören wir die Gründe der Gegner.

---

[1]) Vergl. Schmidt, a. a. O. S. 74.

. Es sind zunächst einige Betrachtungen allgemeinerer Art, mit welchen Herr D. H. zu erweisen sucht, dass unser Gesetz schlechterdings nicht vor dem Auszuge aus Aegypten könne gegeben sein.

1) Wir lesen I, 18: „Ex ipsa rei natura . . . facile intelligitur, fieri plane non posse ut festum *μνημόσυνον* instituatur antequam id factum sit, cujus facti memoria agitur celebranda“ und S. 19: „Isti ritus post factum demum institui potuerunt mnemonici, factum quodammodo repetentes [1].“ Wir brauchen hier nicht darüber zu streiten, ob das Pascha, wie es unter Israel gefeiert ward, einzig und allein diese ziemlich äusserliche und geringfügige Bedeutung hatte, ein Erinnerungsfest an die Verschonung der Israelitischen Erstgeburt und den glücklichen Auszug aus Aegypten zu sein, oder ob ihm nicht vielmehr eine tiefere sacramentliche Bedeutung innewohnte; weil, auch die letztere zugegeben, eine mnemonische Mitbeziehung auf die Erlösung des Volkes aus der Aegyptischen Knechtschaft nicht zu leugnen ist. Handelte es sich daher an unsrer Stelle nur um die Anordnung der Paschafeier im Allgemeinen, so hätte Herr D. H. mit seinem Einwande vollkommen Recht. Aber so steht die Sache keineswegs. Nicht die Pascha**feier** an sich, sondern, dass ich so sage, das Pascha**factum** ist es, womit unsre Stelle sich beschäftigt. Zwar sollen die hier eingesetzten feierlichen Gebräuche von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt und alljährlich wiederholt werden, und in dieser seiner Wiederholung wird das Pascha allerdings auch ein *μνημόσυνον*; aber dies Pascha *μνημόσυνον* konnte nimmer gefeiert werden, wäre nicht ein Pascha ihm als Grundlage vorangegangen, welches etwas ganz Andres, nämlich ein Stück der Auszugsgeschichte selber ist. Und dies Factum zunächst will unsre Stelle berichten; Alles, was von Gott hier verordnet wird, hat zunächst nur Beziehung auf die Paschamahlzeit in der Auszugsnacht, und nur sofern es zugleich auch als ein zu Wiederholendes für

---

[1]) So schon De Wette, Beitrr. Th. I. S. 292.

alle Zeiten festgesetzt wird, haben wir in unserm Abschnitte nicht blos die historische, sondern auch die gesetzliche Grundstelle über das Pascha. Müssen wir aber das in unserm Capitel verordnete und nach V. 28. gefeierte Paschamahl in der That als ein wesentliches Stück der Geschichte, weil nach V. 12. 13. in einem ursächlichen Zusammenhange mit der Errettung Israels stehend, anerkennen, so sind wir gerade umgekehrt, wie Herr D. H., zu schliessen berechtigt: also musste die Einsetzung des Pascha nothwendig vor dem Auszuge erfolgen. Ein Blick auf V. 12. 13. müsste, so sollte man meinen, die Behauptung des Gegentheils geradezu unmöglich machen. Und dass diese 2 Verse uns in die Zeit vor dem Auszuge versetzen, kann auch Herr D. H. nicht umhin anzuerkennen, weil, wie er treffend bemerkt, der hier erwähnte Ritus „non mnemonicus tantum impetratae salutis sed impetrandae etiam causa" angeordnet werde (I, 19.). Aber eben diese Verse sollen unmöglich ächt sein können, sondern, wie die ganze denselben Gegenstand behandelnde Stelle V. 21—28., ein späterer Zusatz sein! Und warum? Weil der hier beschriebene Ritus weder mit der mnemonischen Tendenz des Festes verträglich, noch Gottes würdig, überdies aber in V. 11. mit der Formel פֶּסַח הוּא לַיהוָה schon ein passender Abschluss gegeben sei. Indessen, wie wenig gerade an dieser Stelle die mnemonische Auffassung unsers Festes ausreicht, ist bereits oben angedeutet. Die angeführten Worte aus V. 11. aber, wenn sie auch die bisherigen Vorschriften über Bereitung und Genuss des Pascha abschliessend zusammenfassen [1]), beweisen damit noch lange

---

[1]) Die Exegese dieser Worte ist nicht ohne Schwierigkeit. Vatabl., Rivet. u. A. fassen dieselben in engster Verbindung und als begründend zu dem unmittelbar Vorhergehenden, so dass der Sinn ist: „Ihr sollt das Lamm in Eile essen, denn es ist oder geschieht (zu der Zeit) das פסח, das schonende Vorübergehn des Herrn." Dann liegt darin offenbar kein Argument für Herrn D. H. Aber ohne Zweifel richtiger ist es, הוא nicht als verb. subst., sondern als pronom. zu fassen und mit Schmidt u. A. zu übersetzen: „hoc est Pesach Domini, i. e. sacrificium praeterireficum seu faciens Deum praeterire," wobei man wohl am besten nicht blos an das Lamm allein, sondern an den ganzen im

nicht die Unächtheit der folgenden Verse; diese handeln zwar von etwas Neuem, nämlich von dem Nutzen des V. 3—11. befohlenen Ritus, aber in so innigem Zusammenhang mit dem Vorigen, dass dieses dadurch erst seine rechte Bedeutung erhält. Und dass die Blutbesprengung der Thürpfosten eine Gottes unwürdige Handlung, dürfte doch erst noch zu beweisen sein. In dem Sinne freilich, den auch Herr D. H. noch darin findet: dass das Blut für Gott ein Zeichen habe sein sollen, die Häuser der Israeliten zu erkennen, läge ihr eine äusserst dürftige Ansicht von dem göttlichen Wesen zum Grunde; aber es ist auch längst anerkannt, dass diese Auffassung eine völlig unhaltbare sei. Vielmehr hat die Besprengung der Thürpfosten mit dem Paschablut ohne Zweifel symbolische Bedeutung[1]). So wenig aber in der bei dem Opfercultus so wesentlichen Blutbesprengung des Altars, in der Besprengung der zu weihenden Priester mit Opferblut (Ex. 29, 20. ff.), des Heiligthums am grossen Versöhnungsfeste (Lev. 16, 14. ff.), überhaupt in dem ganzen sinnlich-symbolischen Cultusritual ein Gottes

---

Vorigen verordneten Ritus (vgl. V. 26.: העבודה הזאת und V. 27.: זבח פסח הוא ליהוה) denkt. Vergleicht man hierzu noch die ähnlichen Formeln Lev. 1, 9. 2, 6. 4, 21. u. a., so wird man allerdings auch an unsrer Stelle in den Worten פ׳ ה׳ ליה׳ eine das Bisherige zusammenfassende Clausel anerkennen müssen.

[1]) Dass das Pascha als ein Opfer angesehen werden müsse, ist ungeachtet des Widerspruchs der älteren evangel. Theologen (vergl. Carpzov, Apparat. crit. S. 396. ff.) und trotz Hofmanns wiederholter Bestreitung (vgl. Weissag. u. Erfüll. Th. I. S. 123. und Schriftbeweis Thl. II. 1. S. 177. f.) festzuhalten. Dabei macht es für unsre Stelle keinen wesentlichen Unterschied, ob man dasselbe, wie ich glaube mit Recht, als ein Sündopfer betrachtet, oder mit Bähr (Symb. des Mos. Cultus Th. II. S. 632—634.) und Kurtz (noch Gesch. d. A. B. Th. II. S. 120.) unter die Klasse der שלמים subsumirt. In jedem Falle hat das Blut sühnende Bedeutung und die mit demselben bestrichene Thür ist das Zeichen der Sündenvergebung, welche das einzelne Haus im Glauben sich zugeeignet hat, das, wonach Jehova bei den Seinen sieht, und insofern auch die Bedingung, an welche die Verschonung mit der Sündenstrafe sich knüpft. Vgl. die treffenden Bemerkungen bei Hengstenberg, Die Opfer der h. S., Berlin 1852, S. 23.

unwürdiges Vornehmen gesehen werden darf, so wenig ist man auch berechtigt, mit einem derartigen Vorwurf gegen die Aechtheit unsrer Verse zu Felde zu ziehn. — Uebrigens gereicht es dieser Hypothese eben nicht zu besonderer Empfehlung, dass sie nicht nur unsre 2 Verse, sondern auch den auf diesen ruhenden Abschnitt V. 21—28., ja consequenter Weise auch V. 7., der nur unter Voraussetzung des in V. 12. 13. Gesagten seine Bedeutung behält, als eingeschoben verwerfen, also eine dreifache Interpolation zur Einschwärzung unsers Ritus annehmen muss.

2) Ferner soll, nach Herrn D. H.'s Meinung (I, 18.), die Einsetzung des Paschamahles weder mit der Stimmung des Volks, das in grösster Angst und Verwirrung dem Befehle zum Auszuge entgegensah, noch mit der kurzen Frist kaum Eines Tages, welche zwischen der Androhung und dem Eintritt der letzten Plage verstrich, verträglich sein. Wolle man sich darauf berufen, dass das Volk durch göttliche Offenbarung über die bevorstehenden Ereignisse unterrichtet und beruhigt gewesen, so sei einestheils der in V. 11. befohlene Habitus einer Festfeier wenig angemessen, anderntheils mit dem Umstande nicht verträglich, dass der Auszug so über Erwarten plötzlich erfolgte, dass nicht einmal die nöthigsten Vorbereitungen für die Reisezehrung hatten getroffen werden können (I, 34. 39.)[1]. Allein die Kürze der Zeit kann zunächst kein Bedenken erregen, da nach dem bereits oben S. 15. über die Zeitbestimmung von C. 12, 1. ff. Bemerkten mindestens 4 volle Tage zu den erforderlichen Vorbereitungen übrig blieben. Von einer „summa anxietas" und „animorum perturbatio" der Israeliten aber, wie sie in C. 11. und 12. uns entgegentreten soll, gestehe ich, nirgends im Texte, auch in V. 11. nicht, eine Spur zu finden. Doch zugegeben, Israel habe sich, wie am Vorabende eines solchen Ereignisses wohl vorauszusetzen, in grosser Spannung und Erwartung befunden, sollte denn eine solche Stimmung für die Begehung des Pascha so ungeeignet sein? Mag sonst

[1]) So schon De Wette, Beitrr. Th. I. S. 293. und Gramberg, a. a. O. Th. I. S. 275.

immerhin ein Opfermahl sorgenfreien, allein auf das Göttliche gerichteten Sinn erfordern, das Pascha war eben keine gewöhnliche Opfermahlzeit; es kam dabei weniger auf den Genuss, als darauf an, dass dem Volke in einem sichtbaren Zeichen die Gewissheit seiner Errettung verbürgt und jedem Einzelnen zugeeignet wurde; und andrerseits auf des Volkes Glauben und Gehorsam, die nothwendige Bedingung seiner Erlösung. Und dies Letztere gerade liegt auch in dem V. 11. befohlenen Habitus der Eile, welcher, weit entfernt ein Ausdruck furchtsamer Hast zu sein, vielmehr die Bereitschaft des Gehorsams, die des göttlichen Befehls gewärtige Gemüthsverfassung, symbolisirt, welche von Furcht doch wohl sehr verschieden ist. Für ein Mahl von dieser Bedeutung konnte es demnach schwerlich eine passendere Stunde geben. Das V. 34. 39. Berichtete aber ist durchaus nicht geeignet, im Widerspruch mit der V. 11. vorausgesetzten Bereitschaft uns glauben zu machen, dass das Volk gar nicht auf den Auszug gefasst und vorbereitet gewesen; nur das erhellt aus diesen Versen, dass es denselben nicht so schnell, nicht mitten in der Nacht (V. 31.), sondern vielleicht erst mit Tagesanbruch erwartet hatte, und deshalb in seiner letzten Vorbereitung unterbrochen ward. —

Doch es sind ausser diesen Bedenken allgemeinerer Art noch eine Menge einzelner Schwierigkeiten, welche die Kritik in unserm Abschnitt findet. Folgen wir in deren Prüfung der Ordnung der Verse.

Zunächst ist es V. 2., welchen George (S. 91.) als eine spätere Einschaltung in Anspruch nimmt. Jedoch die grammatische Verbindung von V. 3. würde nur dann schwierig sein, wenn das לָכֶם in V. 2. nothwendig auf ganz Israel bezogen werden müsste. Dürfen wir aber diese Anrede wenn nicht ausschliesslich, so doch zunächst auf Mose und Aaron beziehn, von welchen die neue Jahreszählung angeordnet, denen sie also zuerst geboten werden musste, so finden wir in V. 2. und 3. dieselben Personen angeredet und die Construction ist ganz klar. Ebenso will es nicht viel bedeuten, dass die sonst im Pentat. häufige Formel „Und

Jehova sprach zu Mose: Sage der Versammlung Israels“ durch den eingeschobenen zweiten Vers völlig verwischt und unverständlich werde. So stereotyp ist die heilige Schrift doch nicht; und, den beanstandeten Vers auch weggelassen, bleibt zwischen der hier stehenden und der von George angeführten Formel immer noch ein ziemlicher Unterschied. Den stärksten Verdachtsgrund schöpft dieser Kritiker aber aus der V. 2. getroffenen Bestimmung selbst. Als nach dem Exil das bürgerliche Jahr mit dem Herbste begann, das Paschafest also in die Mitte des Jahres fiel, sei es nöthig geworden, den Anfang des kirchlichen Jahres genauer zu bestimmen, und dies sei durch Einschiebung unsers Verses geschehn (S. 91. 115.). Aber — geben wir auch einmal George seine Voraussetzung zu — wie tief selbst nach dem Exile noch die kirchliche Zählung im Volke wurzelte und wie wenig es daher der Nachhilfe einer solchen Interpolation bedurfte, erhellt daraus, dass auch in den spätesten nachexilischen Büchern noch bei Erwähnung von Festfeiern die Monate nach der kirchlichen Reihe gezählt werden (vgl. I. Macc. 4, 52. 10, 21. II. Macc. 15, 36.), welche selbst bis in den Talmud hinein für die Berechnung der Feste und Regierungsjahre der Könige maassgebend geblieben ist (Tract. רֹאשׁ הַשָּׁנָה fol. 1.). Jedoch jene Voraussetzung selbst lässt sich nicht halten, da wir bereits in den ältesten Zeiten einer Zählung des Jahres von Herbst zu Herbst begegnen, welche auch nach der Mosaischen Verordnung in Ex. 12, 2. noch bestehn blieb und an verschiedenen Stellen des Pent. selbst deutlich genug durchscheint. Wir müssen, da auch Herr D. H. diesen Gegenstand berührt, hier näher auf denselben eingehen.

Dass die Gewohnheit, das Jahr mit dem Herbste zu beginnen, wie sie bei einem ländlichen Beschäftigungen hingegebenen Volke so natürlich ist, schon von Alters her Israel nicht fremd war, giebt sich 1) bereits in der Sindfluthgeschichte, Gen. 7, 11. ff., zu erkennen, wie Credner (Comm. z. Joel, S. 209.) überzeugend dargethan hat. 2) Eben darauf weist auch die Stelle Ex. 12, 2. selbst hin, indem die hier

gegebene Bestimmung eines neuen Jahresanfangs das bisherige Bestehen einer anderen Zählung vorauszusetzen scheint [1]). 3) Eine wichtige Bestätigung liegt ferner in Ex. 23, 16., wo die für das חַג הָאָסִף bestimmte Zeit בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת־מַעֲשֶׂיךָ מִן־הַשָּׂדֶה sich offenbar nur auf den Herbst beziehen kann. Und diese Bestimmung des Jahresschlusses ist gerade hier, wo es sich um die ländliche Seite des Festes handelt, so sehr an ihrem Orte, dass man darin keineswegs mit Ewald [2]) und Herrn D. H. (I, 6.) das Kennzeichen einer älteren mit Ex. 12, 2. streitenden Quellenschrift zu finden braucht und ebensowenig der weiteren Vermuthung bedarf: der Verfasser des parallelen Abschnittes Ex. 34. habe, zur Verwischung dieses Widerspruchs, in V. 22. statt בְּצֵאת das unbestimmtere תְּקוּפַת הַשָּׁנָה gesetzt (Hupf. I, 8.). Allerdings darf man in diesen beiden Stellen keine völlig genaue Zeitbestimmung suchen, die dann entweder in Widerspruch zu allen übrigen treten würde — so, wenn Ewald (Alterth. S. 362.) behauptet, der Herbstmonat, sonst der siebente im Jahre, werde Ex. 23, 16. 34, 22. als der letzte dargestellt; oder nur durch künstliche Exegese mit denselben ausgeglichen werden kann — so, wenn Herr D. H. (II, 14.),

---

[1]) Vgl. Bähr, a. a. O. II, 639. Es ist ein vergebliches Bemühen, wenn Schmidt a. a. O. S. 17—27. aus dieser Stelle gerade das Gegentheil beweisen will. Nicht die Anordnung einer neuen Jahreszählung soll nach ihm darin liegen, sondern nur die göttliche Bestätigung einer unter Israel von Alters her vorhandenen. Man brauche die Worte unsers Verses gar nicht „praeceptive" zu fassen, sie enthielten Nichts, als die einleitende Bemerkung: „Es ist jetzt, wie ihr wisst, der erste Monat." Und wenn man auch a. u. St. wirklich ein „praeceptum" finde, so sei dessen Inhalt nur der, dass der schon immer, und zwar zum Andenken an die Erschaffung der Welt (?), als der erste gezählte Monat nun auch zum Gedächtniss des Auszugs aus Aegypten als solcher gezählt werden solle. — Aber wie nichtssagend und trivial wird im ersten Falle V. 2.! Und, den zweiten Fall angenommen, warum stünde gerade das Neue, Wesentliche der Bestimmung gar nicht im Text? Nur der Eifer seiner Polemik gegen die Jüdischen Ausleger konnte, so scheint es, den scharfsinnigen Mann zu einer so gezwungenen Erklärung verleiten.

[2]) Zeitschr. f. Kunde des Morgenl., 1840, S. 430. u. Alterth. S. 361.

welchem Delitzsch (zu Gen. 7,11., 2. Aufl.) beistimmt, in den Worten בְּצֵאת ה' und בְּאָסְפְּךָ וגו' die Praep. בְּ = אַחֲרֵי nehmen und „finito anno, post coactos proventus agri“ übersetzen will [1]). Es handelte sich ja an unsrer Stelle nur um eine ganz allgemeine Bezeichnung der Herbstzeit, und von dieser konnte ב' ה' gesagt werden, weil das Erntejahr mit ihr zu Ende ging, wenn auch nach genauer bürgerlicher Rechnung das Hüttenfest schon in den Anfang des neuen Jahres fiel [2]). 4) Auf dasselbe Ergebniss führen endlich auch [3]) die Bestimmungen des Gesetzes über das Sabbat- und Jubeljahr. Denn wollte man auch bezweifeln [4]), dass mit dem Befehl, in beiden Jahren weder zu säen noch zu ernten (Lev. 25, 5. 11.) ein Hinweis auf den Beginn derselben mit der Saatzeit, dem Herbste, gegeben sei, so

[1]) Unter allen von Herrn D. H. für diesen Gebrauch angeführten Stellen nöthigt keine, von der gewöhnlichen Bedeutung der Praeposition בְּ abzugehn. Jes. 6, 13. בְּשַׁלֶּכֶת beim Fällen des Baumes ist, bleibt, ein truncus; Jes. 30, 14. בְּמְכִתָּה beim Zerbrechen des Gefässes bleibt nicht eine Scherbe ganz; in בְּמוֹתָם Lev. 11, 31. kommt nicht der Act des Sterbens, sondern der dauernde Zustand des Todes in Betracht, man darf also nicht übersetzen: „Jeder, der sie berührt, nachdem sie gestorben,“ sondern: „in ihrem Tode (hier s. v. w.: sie als Leichname).“ Dasselbe gilt von I. Kön. 13, 31. u. Jes. 53, 9. (vgl. Hengstenberg, Christol. 2. Aufl. Th. II. S. 329. f.). — Dass aber באספך, wie nicht zu leugnen, „postquam collegisti“ heisst, geschieht nicht wegen der Praep. בְּ, sondern wegen des Infinitivs, für welchen in diesem Zusammenhange die Bedeutung des Praeteriti sich von selbst gebietet (vgl. Gesenius, Thesaur. I, 1. S. 175.a.; ebenso Lev. 23, 39.). — Unstatthaft ist auch die Auskunft Winers (Realwb. 3. Aufl. I, 531. Not.): „Am Ausgange des Jahres wurde Laubhütten insofern gefeiert, als es das letzte mosaische Fest im Jahre war.“

[2]) Richtig Schmidt a. a. O. S. 24.: „Exit annus, quando fructus ejus omnes collecti sunt et in agris esse desinunt.“ (Vgl. S. 23.) Luther in der Randgl.: „Des Jahres Ausgang heisst er den Weinmond, dass alsdann aus ist mit Fruchtwachsen und sammlen.“

[3]) Von den Zeugnissen des Josephus (Antt. I, 3. 3.) und Hieronymus (Comm. in Ezech. t. I. c. 1.) ist abgesehen, weil es sich hier nur um biblische Begründung der Ansicht handelte. Die Stellen Joel 2, 25. Hiob 24, 19. aber mussten, als weniger sicher, unberücksichtigt bleiben.

[4]) So Schmidt a. a. O. S. 24. 25. Ideler, Chronol. Th. I. S. 502.

wird doch Lev. 25, 9. der Anfang des Jubeljahres ausdrücklich auf den grossen Versöhnungstag, den zehnten des 7. Monats, festgesetzt. Daraus scheint sich für das Sabbatjahr, nach welchem ja die Berechnung der Jubelperiode sich richten sollte (V. 8.), eine gleiche Anfangszeit zu ergeben; und vielleicht deutet auch die St. Deut. 31, 10. (besonders der Ausdr. בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה) darauf hin, dass das Sabbatjahr mit der feierlichen Gesetzvorlesung am Laubhüttenfest seinen *Anfang* nahm. Beide Feierjahre, als vorwiegend bürgerlichen Zwecken dienend, begannen also ganz passend, der älteren Anschauung gemäss, mit dem Herbste.

Ist es demnach nicht zu bezweifeln, dass neben der von Mose verordneten Festrechnung die althergebrachte Zählung des Jahres von Herbst zu Herbst im Volksleben, besonders nach seinen ökonomischen Beziehungen, sich beständig behauptet hat (mag auch die *vollendete* Ausgestaltung derselben erst der nachexilischen Zeit angehören): so verliert auch das letzte Bedenken *Georges* allen Halt; denn schon zu Moses Zeit war es dann, im Gegensatz gegen das alte Naturjahr, nöthig, über den Anfang des Kirchenjahres eine feste Bestimmung zu treffen, und V. 2. ist sonach völlig an seinem Ort. Andrerseits, obgleich ich, was den Anfang des Naturjahres betrifft, Herrn D. H. im Wesentlichen beistimme (I, 6. 8. II, 13. 14.), sehe ich mich doch Angesichts der Quellen ausser Stande, die Consequenzen zu billigen, welche derselbe in Betreff des *heiligen* Jahres hieraus gezogen hat. Während nämlich *George* in der vorexil. Zeit neben dem heiligen Jahre ein bürgerliches nicht anerkennt und daher Spuren des letztern in den Gesetzen als Kennzeichen nachexilischer Abfassung betrachtet [1]), will Herr D. H. das Kirchenjahr ganz mit dem alten Naturjahre identificiren und die selbstständige Gestaltung des erstern als eine spätere Entwicklung angesehn wissen (II, 13. 14.). Doch hierüber wird zu Lev. 23. ausführlicher zu sprechen sein.

Von dem vermeintlichen Widerspruch in der Zeitbe-

---

[1]) Vgl. S. 114. 115. in Betreff der Stelle Ex. 28, 16.

stimmung, welchen Herr D. H. zwischen V. 3. und 6. unsers Capitels findet, ist schon oben S. 15. die Rede gewesen, sowie auch der von demselben gegen V. 7. indirect erhobene Vorwurf S. 18. f. bereits seine Würdigung gefunden hat.

Wir kommen zu **V. 8.**, an welchem schon seit ihren Anfängen die Kritik heftigen Anstoss genommen [1]), und den auch Hr. D. H. noch als einen unwiderleglichen Beweis für die spätere Abfassung unsers Stückes uns entgegenhält. **Mazzot** sollen nach Vorschrift dieses Verses schon bei der Paschamahlzeit gegessen werden, und doch wurde die Bereitung derselben erst durch die Eile des Auszugs veranlasst (I, 19.). — Man könnte zunächst zur Beseitigung dieser Schwierigkeit geltend machen, dass hier, wo wir den göttlichen Befehl über das Ganze der Paschafeier vor uns haben, einzelne Züge sich finden können, die erst in Folge eines damals noch zukünftigen Ereignisses zur Anwendung kommen sollten, dessen Eintreten aber der göttlichen Allwissenheit gewiss war. So könnte die Zukost der Mazzot nach dem Willen Gottes nicht gleich bei dem ersten Pascha, sondern erst bei den späteren Feiern dieses Festes, mit Rücksicht auf das inzwischen eingetretene Factum (V. 34. 39.), haben gegessen werden sollen. Aber ist dies wahrscheinlich? Wie bereits S. 17. bemerkt, handelt es sich a. u. St. zunächst gar nicht um die Einsetzung der Paschafeier in abstracto, sondern um eine bestimmte geschichtliche Begebenheit, welche die Grundlage dieser Feier bildet [2]). Daher auch in unserm ganzen Abschnitt überall vorwiegend Beziehung auf die damalige Gegenwart, und erst am Schlusse (V. 14.) ein Uebergang zu den Vorschriften über die spätere Wiederholung (V. 15—20.). Wie darf man nun an dieser Stelle Etwas erwarten, das auf das Pascha in der Auszugsnacht gar keine Anwendung fand? Zumal im Zusammenhange mit verschie-

---

[1]) Vgl. Vater Th. II. S. 32. Th. III. S. 447. De Wette Th. I. S. 294. Th. II. S. 197.

[2]) Doch ist es eine einseitige Beschränkung, wenn Gramberg behauptet (Th. I. S. 273.), dass die Feier hier als eine solche dargestellt werde, welche nur das eine Mal angestellt werden solle.

denen Zügen, die eben nur für jene erste Feier charakteristisch sind, wie das Bestreichen der Thürpfosten mit Blut und der reisefertige Aufzug. Wie hätte Mose wissen können, dass gerade dies Eine Stück der späteren Zukunft vorbehalten bleiben sollte? Und wenn es V. 28. heisst, das Volk habe den das Pascha betreffenden Befehl Gottes (כַּאֲשֶׁר צִוָּה י׳) ausgeführt, dürfen wir uns allein die Vorschrift wegen der מַצּוֹת davon ausgenommen denken?

Wir müssen also darauf beharren, dass bereits bei dem ersten Paschamahle in der Auszugsnacht Mazzot gegessen werden sollten. Dies hat aber auch weder an sich noch im Vergleich mit V. 34. 39. irgend eine Schwierigkeit. Denn diese 2 Verse können, wie bereits mehrfach anerkannt [1]), unmöglich den Genuss des ungesäuerten Brotes bei dem Grundfeste motiviren sollen. Es wäre doch (mag man sich die Abfassung des Pent. denken, wie man will) eine zu starke Gedankenlosigkeit, wenn der Verf. das Mazzotessen, welches er einmal auf göttlichen Befehl zurückführt und vor dem Auszuge geschehen lässt, das andre Mal als Folge eines Zufalls nach dem Auszuge darstellte. Unsre Stelle und jene Notiz in V. 34. 39. haben vielmehr direct nichts mit einander zu thun. Das Essen der Mazzot bei der Paschamahlzeit hatte, wie die מְרֹרִים, der reisefertige Anzug und das ganze Paschamahl, symbolische Bedeutung [2]) und würde stattgefunden haben, wenn auch das V. 34. 39. Berichtete sich nie ereignet hätte; wie es denn in der That längere Zeit vor jenem Ereignisse stattfand [3]). Will man aber einwenden, dass nach V. 15. Mazzot nicht bereitet werden konnten, bevor nicht aller Sauerteig beseitigt war, so fragt sich doch, ob diese offenbar für spätere Zeitverhältnisse gegebene und damals noch gar nicht publicirte Verordnung schon auf jenes erste Pascha Anwendung fand? Aber dies auch angenommen,

---

[1]) Vgl. Bähr, Symbolik, Th. II. S. 629. Ranke, Th. II. S. 31. Kurtz, Th. II. S. 126.

[2]) In derselben kommt das Ungesäuerte auch bei den Speisopfern und Schaubroten in Betracht. Die Ausdeutung des Symbols siehe bei Bähr, Th. II. S. 629. f., Hengstenberg, Ev. Kz. 1853, S. 151. 156.

[3]) Vgl. Ranke, Th. II. S. 30.

so könnte gerade der Umstand, dass, um die für das Paschamahl erforderlichen Mazzot zu backen, das Volk allen Sauerteig weggeschafft hatte, zu einer willkommenen Aufklärung darüber dienen, warum es nachher Allen in gleicher Weise unmöglich wurde, noch vor dem Auszuge gesäuerten Teig zu bereiten [1]). —

George hält das ganze Stück V. 8—11. für ein eignes später eingeschobenes, die nothwendige Verbindung von V. 7. und 12. unterbrechendes Fragment (S. 92. 93.). Hier, wo es sich nur darum handle, die Entstehung des Paschafestes durch das schonende Vorübergehen Gottes zu erklären, komme es vorzüglich auf das Schlachten der Thiere und das Sprengen des Blutes an, das Essen dagegen trete mehr zurück, werde als sich von selbst verstehend schon vorausgesetzt und deshalb nur als Zusatz in V. 7. hinzugefügt. Aber, wenn das Schlachten und Sprengen die Hauptsache war, verstand sich das Essen des Lammes wirklich von selbst? Kam dagegen auch auf das Essen etwas an, so durfte dies unmöglich mit der kurzen Notiz in V. 7. (אֲשֶׁר־יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם) abgethan werden. Es war darüber durchaus eine nähere Bestimmung nöthig, wie sie eben in V. 8—11. enthalten ist. Und George selbst könnte sich eine solche a. u. St. „noch allenfalls denken," aber einmal erregt es seinen Verdacht, dass hier nicht Vorschriften für das Essen am Tage des Auszugs, sondern ganz allgemeine Gesetze über die Paschafeier gegeben seien, und sodann, dass die eigenthümliche etymologische Erklärung des Pascha in V. 11. mit der in V. 27. enthaltenen, auf welcher die ganze Erzählung ruhe, nicht übereinstimme. — Aber wir haben bereits oben S. 17. 27. erkannt, dass die Vorschrift in V. 8. ff. sich in der That zunächst, ja zum Theil ausschliesslich, auf das erste Paschamahl beziehe. Und in Betreff des zweiten Einwandes ist es zuerst eine völlig unerwiesene Voraussetzung, dass in V. 27. die Entstehung der ganzen Paschageschichte aus einer etymologischen Beziehung des Verbi

[1]) S. auch Kurtz, Th. II. S. 126.

פָּסַח auf das Paschaopfer פֶּסַח angedeutet sei (S. 90. 101.); sodann aber wird die in חִפָּזוֹן gefundene etymologische Erklärung des Wortes פֶּסַח schwerlich einem Andern, als George selbst, einleuchten und der gegen dieselbe erhobene Vorwurf, dass sie „ziemlich unglücklich" sei, fällt auf ihren Urheber zurück. —

Die Schwierigkeiten, welche V. 9. 10. in Vergleichung mit anderen Gesetzesstellen (besonders Deut. 16.) darbieten, werden bei Untersuchung dieser Stellen zu erörtern sein; die gegen V. 11—13. vorgebrachten Bedenken Herrn D. H.'s haben schon S. 18. 20. ihre Erledigung gefunden. Es bleibt sonach aus diesem Abschnitte nur noch V. 14. zu betrachten. An diesem hat aber Herr D. H. alle Kunst der Kritik versucht; und zwar sehen wir ihn hier zum ersten Male nicht blos mit einem Verwerfungsurtheil sich begnügen, sondern auch um eine neue kritische Construction sich bemühen. Auffällig sei zuerst, dass während das Pascha sonst immer als der Nacht angehörig erscheine und mit nächtlicher Feier begangen werden solle, in V. 14. „dieser Tag" dem beständigen Andenken Israels empfohlen werde — eine Bezeichnung, die durchaus dem Mazzotfeste eigenthümlich sei. Noch mehr müsse es aber befremden, in diesem Verse den Namen „Fest" (חָג) dem Pascha, auf welches derselbe gar nicht passe, beigelegt zu sehn. Unmöglich könne daher V. 14. der zu den Paschavorschriften gehörige Schlussvers sein; ein solcher finde sich vielmehr in V. 42. (לֵיל שִׁמֻּרִים הוּא לַיהוָה), welcher an seinem jetzigen Orte ganz abrupt stehe und daher in Stelle von V. 14. heraufzunehmen sei. Vers 14. selbst gehöre offenbar, jedoch nicht als Schlussvers sondern als Einleitung, zu dem Abschnitte über die Mazzot V. 15—20., und sei sammt diesem an das Ende des Cap. hinter V. 51. herabzurücken (I, 17. 18.). — Ohne uns hier auf die letzten Behauptungen einzulassen, welche erst zu V. 15. ff. ihre Erledigung finden können, prüfen wir nur, was unmittelbar unsre Stelle selbst betrifft. Warum soll doch der Name חַג mit dem Pascha unverträglich sein? Herr D. H. antwortet S. 8.: „חַג, ut Latinis festum, tam etymo suo quam usu

laetum semper ritum iudicat, a tripudiis et choreis dictum, quibus una cum epulis vel conviviis celebrabantur. Quomodo igitur fieri possit, ut haec vox adhibeatur Paschi ritui nocturno et gravi ac fere tristi?“ Aber wollen wir auch die hier angenommene Grundbedeutung von חָג zugeben (obgleich dieselbe bekanntlich noch streitig ist), so hat das Wort in den meisten Fällen, wo weder an Tänze noch an Festgelage gedacht werden kann, jedenfalls die allgemeinere Bedeutung eines frohen Festes. In dieser würde es aber a. u. St. nur dann unangemessen sein, wenn V. 14. allein auf das erste Pascha vor dem Auszuge sich bezöge, bei welchem wir uns das Volk in einer wenn auch ruhigen und gefassten, doch nicht gerade fröhlichen Stimmung zu denken haben. Aber wir stehen mit V. 14. auf dem Uebergange von dem ersten Pascha zu dessen jährlich zu wiederholender Feier, und dies Gedenkpascha (זִכָּרוֹן V. 14.) war, wenn auch ein nächtlicher, doch gewiss kein trauriger Ritus, da es die höchsten Gnaden Gottes dem Volke immer wieder ins Gedächtniss rief, ja das Grund- und Hauptfest Israels, weil das eigentliche Geburtsfest der Theokratie. Darum nennt Jesaja C. 30, 29. (הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם כְּלֵיל הִתְקַדֶּשׁ־חָג) die Paschanacht nicht nur חָג, sondern stellt gerade sie als Zeit der höchsten Freude dar; und mit gleichem Rechte findet der Name חָג wie a. u. St. so auch Ex. 34, 25. (23, 18.[1])) auf das Pascha Anwendung. — Dass aber das in der Nacht zu begehende Fest in unserm Verse „dieser Tag“ genannt wird, kann nicht auffallen, weil der gesammte Pascharitus streng genommen wirklich schon dem ersten Festtage, d. h. dem Abende angehörte, mit welchem der erste Festtag begann[2]).

[1]) Hier bezeichnet zwar (in den Worten חֵלֶב־חַגִּי) חָג das Paschaopfer; aber wie konnte der Verf. dies ein „sacrificium festivum“ nennen, wenn ihm das Pascha selbst kein Fest war? Ich kann daher hier und C. 34, 25. nur eine Verschiedenheit des Ausdrucks, nicht der Sache selbst finden.

[2]) Vgl. Deut. 16, 4., wo das Schlachten des Pascha ausdrücklich בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן angeordnet wird. Dass aber י׳ הָר׳ hier (anders als Ex. 13, 15. 18.) den wirklichen ersten Tag der ungesäuerten Brote, also den 15. des Monats bezeichnet, ist schwerlich zu bezweifeln.

Und während der Verf., so lange es sich nur um die erstmalige Paschafeier handelte, mit Recht immer von „dieser Nacht“ gesprochen, sagt er jetzt, im Uebergange zu der steten Wiederholung des Festes, wo es darauf ankam, die einzelnen Feiertage zu zählen, ganz angemessen „dieser Tag.“ Wie wenig ausschliesslich überdies in unserm Abschnitte das יום der Feier des Auszuges durch die Mazzot angehört, zeigt das in V. 31. als Zeitbestimmung für den Auszug angegebene לַיְלָה. — Es ist sonach durchaus kein Grund, die Beziehung von V. 14. auf die Vorschriften über das Pascha aufzugeben und sich nach einem andern Schlussverse für diesen Abschnitt umzusehn. Speciell dagegen, in V. 42. einen solchen zu finden, entscheidet, dass man nach der durch die Vv. 3—13. beständig fortgesetzten Anrede nothwendig auch in dem Schlussverse die zweite Person erwarten muss, V. 42. aber plötzlich die erzählende dritte Person (לְהוֹצִיאָם!) einträte. Darin muss man jedoch Herrn D. H. beistimmen, dass V. 14. nicht blos Schlussvers zu V. 1—13. sein kann, sondern zugleich den Uebergang zu dem neuen Abschnitt V. 15—20. bildet, wie bereits angedeutet. Die Gedankenverbindung ist dabei folgende: „Den bisher (V. 3—13.) für die Nacht des Auszugs verordneten Gebrauch sollt ihr zum Gedächtniss für alle Zeiten bewahren (V. 14.), und zwar nicht durch jährliche Wiederholung des Pascha allein, sondern auch durch siebentägiges Essen ungesäuerter Brote (V. 15—20.).“

Wenn schliesslich Gramberg (Religionsid. d. A. T. Th. I. S. 273.) gegen die Glaubwürdigkeit des ganzen bisher besprochenen Abschnittes geltend macht: „dass diese ganze Anordnung keine Wirklichkeit haben kann, weil der Pharao die Abreise noch nicht erlaubt hatte, diese also nicht vorauszusehen war, versteht sich von selbst,“ so liegt hier offenbar die Voraussetzung zum Grunde, dass der Zusammenhang der Ereignisse überall nur „auf natürlichem Wege“ (vgl. S. 276.) zu begreifen und ein über der Geschichte waltendes göttliches Wissen und Wirken nicht anzuerkennen sei. Es leuchtet ein, dass eine solche Vor-

aussetzung, um beweisend zu sein, selbst erst des Beweises bedarf. — —

So hat sich keiner von den gegen unsern Abschnitt gemachten Einwürfen als probehaltig erwiesen, vielmehr Zusammenhang und Uebereinstimmung dieser Verse aufs Neue sich bewährt. Wir haben damit einen festen Boden gewonnen, auf welchem unsre fernere Untersuchung fortschreiten kann.

b) Exodus XII, 15—20.

Auch dieser Abschnitt soll, wie Herr D. H. mit grösster Bestimmtheit behauptet, weder in sich selbst klar und zusammenhängend noch mit der Zeit und dem Orte, welche er beansprucht, verträglich sein.

1. Auffallend sei es, dass a. u. St. der Mazzotritus nicht, wie sonst immer, „Fest" genannt, vielmehr, wenn auch nicht ausdrücklich so doch der Sache nach, als Sabbat bezeichnet werde (I, 13.). — Aber Herr D. H. erkennt es später (I, 18.) selbst an, dass in V. 14. der vermisste Name חַג sich finde; nur muss man, wie wir sahen, diesen V. nicht ausschliesslich zu unserm Abschnitte ziehn, sondern eben so sehr als zu dem vorigen gehörig betrachten.

2. Der für den ersten Tag der ungesäuerten Brote vorgeschriebenen Sabbatsruhe sollen die mancherlei an demselben vorzunehmenden Geschäfte widersprechen, das Wegschaffen des Sauerteigs, das Bereiten der Mazzot, das Schlachten und Zurichten des Paschalammes, endlich der Auszug aus Aegypten (I, 13.). — Indessen ist es zunächst mit Nichts zu beweisen, dass der erste Tag der ungesäuerten Brote (welchem der siebente in dieser Beziehung völlig gleichsteht) wirklich die Dignität eines Sabbats besessen habe. Wollte man sich dafür auch auf Lev. 23, 11. (מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת) berufen, immer beweist gerade unsre Stelle, dass er wenigstens kein Sabbat im vollen Sinne war. Denn nicht alle und jede Arbeit wird hier an ihm untersagt, sondern die

Speisebereitung ausdrücklich gestattet (V. 16.)[1]), während an einem wirklichen Sabbat auch diese verboten war (Ex. 16, 23. 35, 3.). Ferner sind die auf den ersten Tag fallenden Verrichtungen fast alle gottesdienstlicher Art, und würden somit auch den Sabbat nicht brechen[2]). Endlich gehören sie aber dem ersten Festtage, dem 15. des Monats, streng genommen auch gar nicht an. Wenn nämlich in V. 15. das Ausfegen des Sauerteiges dem ersten Tage zugeschrieben wird, so ist dies offenbar nur ein ungenauer Ausdruck, wobei wir an den 14. Monatstag zu denken haben, welcher auch V. 18. als der Anfang des Festes erscheint, obgleich erst von seinem Abende (d. h. Ausgange) an die 7 Festtage gezählt werden, also der 15. Monatstag der eigentliche erste Festtag ist (Vgl. die genauere Bestimmung Lev. 23, 5. 6. Num. 28, 16. 17. und Hupfeld I, 12. Anm. 21.). Die Ungenauigkeit des Ausdrucks erklärt sich aber leicht daraus, dass man die späteren Nachmittagsstunden des 14., eben weil in sie die Zurüstungen auf den ersten Festtag fielen, schon als zu diesem selbst gehörig ansah[3]). — Doch bleibt immer noch der Auszug aus Aegypten, welcher weder ein gottesdienstlicher Act war, noch auch vor dem Anbruch

---

[1]) Gewiss mit Unrecht findet Herr D. H. in den Worten V. 16.: אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל־נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם Nichts weiter gestattet, „quam ipsum edendi actum." Denn dass das Essen an diesem Tage nicht verboten sei, bedurfte theils der Versicherung nicht (vgl. Ex. 20, 10.), theils führen darauf nicht die Worte, in welchen offenbar von allen Werken, welche an diesem Tage nicht geschehen dürfen (כָּל־מְלָאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם), Ein Werk ausgenommen wird, welches gethan werden darf. Hätte auch die Bereitung der Speisen untersagt werden sollen, so wäre dies ohne Zweifel in ähnlichen Ausdrücken wie Ex. 23, 16. 35, 3. geschehn (vgl. auch Relandi Antt. S., ed. 3. 1717, p. 449.).

[2]) Nach dem jüdischen Satze: אין שבות במקדש (vgl. Matth 12, 5. Joh. 7, 22.).

[3]) Diese Betrachtungsweise findet sich auch im N. T. Matth. 26, 17. Marc. 14, 12. (Luc. 22, 7.); und aus demselben Grunde zählt Josephus zuweilen acht Tage der ungesäuerten Brote (so Antt. II, 15. 1.). Man vergl. übrigens die bekannte jüdische Regel: „In sacris comedendis diem praecedere noctem."

des 15., sondern gerade an dem eigentlichen ersten Festtage geschah, und mit der Feier dieses Tages, wenn es auch kein Sabbat war, sich nicht zu vertragen scheint. Aber dieser Widerspruch verschwindet sofort, wenn man bedenkt, dass unser Gesetz, von Gott dem Mose zwar vor dem Auszuge gegeben, von diesem aber dem Volke noch nicht promulgirt, auf jene erste Feier gar keine Anwendung haben konnte und, wie sich bald zeigen wird, auch nicht haben wollte.

3. Aber auch die in unserm Abschnitt vorausgesetzten Zeitbestimmungen sollen mit einander nicht vereinbar sein. Denn unmöglich habe alles hier Erforderte, wovon nothwendig Eins nach dem Andern habe geschehen müssen, sich in den kurzen Moment des Tagesanbruchs zusammendrängen können. Ehe Mazzot gebacken werden konnten, musste alles Gesäuerte beseitigt sein; wie konnten sie daher schon zu Anfang des Festes gegessen werden, an dessen erstem Tage erst der Sauerteig fortzuschaffen war (I, 13.)? — Ist jedoch das über die nähere Bestimmung des ersten Festtages Bemerkte richtig, so dürfen wir alle diese vorbereitenden Geschäfte dem ablaufenden 14. Tage zuweisen, welcher für dieselben Zeit vollauf darbot. Gegen diese durchaus im Texte begründete Lösung der Schwierigkeit beruft sich aber Herr D. H. theils wieder auf die V. 34. 39. erzählte Veranlassung der Mazzot, theils auf das הוֹצֵאתִי in V. 17.; beides soll zeigen, wie wenig unser Gesetz der Zeit vor dem Auszuge entspreche, wo „id nemini in mentem venire poterat quod ipsa (lex) factum ponit et cujus facti memoriam instituit ritu azymorum celebrandam, quae futuri sane nulla est (I, 13. [1]).“ — Allein gehört unser Abschnitt noch zu der göttlichen Einsetzung des Festes (C. 12, 1—20.), so darf eine Beziehung auf damals noch zukünftige Ereignisse in demselben an sich nicht auffallen und kann nur auf Grund der S. 31. erwähnten Voraussetzung geleugnet werden. Nur das könnte etwa Bedenken erregen, wenn der Hinblick

[1]) Vgl. Gramberg, Th. I. S. 274.

auf eine damals noch nicht vorhandene historische Bedingung in unserm Gesetze zur Motivirung einer Vorschrift dienen sollte, welche unzweifelhaft schon bei der ersten Paschafeier, also vor dem Eintreten der als zukünftig gedachten Begebenheit, zur Ausführung kam. Dies ist aber bei dem Gesetze über den siebentägigen Genuss der Mazzot nicht der Fall. Vielmehr handelt es sich hier um einen erst bei der späteren Wiederholung des Festes zu beobachtenden Gebrauch. Dafür spricht: a) Das Verhältniss unsers Stückes zu V. 14., und dieses Verses wiederum zu der vorigen Gesetzesgruppe; derselbe vermittelt, wie bemerkt, den Uebergang zwischen den zunächst nur für das erste Pascha und den für die beständige Feier desselben gegebenen Bestimmungen. b) Hätte unser Gesetz schon bei der erstmaligen Feier in Kraft treten sollen, so würde Mose es ebenfalls, wie den Befehl Gottes in Betreff des Paschalammes, noch in Aegypten promulgirt haben, während er dies erst nach dem Auszuge thut. c) Alles deutet darauf hin, dass die siebentägige Enthaltung von Gesäuertem überhaupt erst nach Besitznahme des gelobten Landes beobachtet werden sollte. Schon die Bestimmungen unsers Stückes selbst setzen einen geordneten Zustand in festen Wohnsitzen voraus (vgl. bes. V. 19. die Unterscheidung des גֵּר und des אֶזְרַח הָאָרֶץ). Auch scheint Mose in der Mittheilung dieses Gesetzes nur die künftige Feier nach Besitznahme des Landes zu verordnen (13, 5.), wenigstens tritt hier der Unterschied des sofort und des künftig zu Befolgenden lange nicht so bestimmt, wie in C. 12, 21. 24. ff. hervor. Und bei der Paschafeier am Sinai, im 2. Jahre nach dem Auszuge (Num. 9, 4. 5.), ist von der Beobachtung unsers Gesetzes Nichts zu lesen, während dasselbe sogleich bei dem Eintritt in das verheissene Land in Kraft getreten zu sein scheint (Jos. 5, 11.).

Ist nun aber wirklich in unserm Gesetze eine Beziehung auf das V. 34. 39. berichtete Factum, die wir bei V. 8. abweisen mussten, anzuerkennen? In der That lässt die Stelle Deut. 16, 3. den siebentägigen Genuss der Mazzot

zum Andenken an die Eile des Auszugs geschehn (כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מ׳ מ׳). Diese deutlich im Gesetz selbst indicirte Beziehung kommt aber nicht zu ihrem vollen Rechte, wenn man mit Kurtz (S. 126.) in dem siebentägigen Gedächtnissfeste nicht den Tag des Auszugs und die folgenden Reisetage, sondern einzig und allein den Tag des Auszugs gefeiert und die Siebenzahl der Festtage nur als zur vollen Erschöpfung der Festidee jenes Einen Tages angeordnet werden lässt. Dabei geht dann die Geschichte ganz unabhängig neben dem göttlichen Gebote (in V. 15.) her, und es ist reiner Zufall, dass sie auch „abgesehen" von demselben gerade so sich gestaltet. Ueberdies wäre die Notiz in V. 39. sehr unwesentlich, wenn die dort erwähnten äusseren Umstände durchaus Nichts für die Motivirung der siebentägigen Mazzotfeier beitragen sollten. Endlich liesse sich auch nicht einsehen, warum Mose mit der Veröffentlichung unsers Gesetzes gerade so lange zurückhielt, bis das V. 34. 39. Berichtete sich ereignet hatte. — Mit Recht vermuthet deshalb Ranke (S. 31.), obgleich auch er das Essen der unges. Brote beim Paschamahl nicht als eine Folge des V. 34. 39. Erzählten gelten lassen will, zwischen dem dort berichteten Ereigniss und unserm Gesetz über den länger dauernden Genuss des Ungesäuerten einen sehr nahen Zusammenhang, den er treffend so bezeichnet, dass „Gesetz Jehovas und Geschichte (die in Jehovas Hand ist) sich ineinander spiegelt." Der Herr gab im Hinblick auf das Ereigniss, dessen Eintreffen ihm gewiss und für die eilige, wunderbare Rettung Israels besonders charakteristisch war, sein Gesetz; aber dies Ereigniss selbst hatte er eben deshalb beabsichtigt, um der gesetzlichen Anordnung des siebentägigen Mazzotessens, welches für die Festfeier von wesentlicher Bedeutung war, durch vorangehende thatsächliche Einführung eine gehörige Grundlage zu verschaffen. So musste nach göttlicher Leitung das nothgedrungene Bereiten der Mazzot dazu dienen, dass der ursprünglich einmalige Genuss des Ungesäuerten zu einer siebentägigen Feier sich entfaltete. Mit dieser Auffassung bekommt die mnemonische Seite unsers Ritus das ihr nach

Deut. 16, 3. gebührende Recht; andrerseits aber wird auch die symbolische Grundbedeutung desselben gewahrt, welche gewiss richtig dahin bestimmt worden ist, dass während das Pascha auf dasjenige hinweise, was Gott dem Volke gewährte, dass Essen der ungesäuerten Brote die schuldige Gegenleistung der Kirche, den Wandel der Erlösten in Lauterkeit und Wahrheit darstellen solle [1]). — Darin müssen wir allerdings Kurtz Recht geben, dass die ersten Tage nach dem Auszuge nicht Festtage, sondern Reisetage voll Mühe und Arbeit gewesen seien, dass Israel auch auf dem Wüstenzuge schwerlich ganzer sieben Tage Mazzot gegessen haben werde. Aber die Verordnung unsrer Stelle galt ja eben gar nicht jener ersten Zeit. Dies kann uns daher nicht hindern, in dem nothgedrungenen Essen der Mazzot die Gottgewollte Grundlage für die spätere siebentägige Feier anzuerkennen.

So wenig nun nach dem bisher Erörterten der in u. St. verordnete Ritus mit der Zeit vor dem Auszuge unverträglich ist, so wenig nöthigt auch das הוֹצֵאתִי (V. 17.), auf welches auch Gramberg (S. 274.) und George (S. 95.) sich berufen, über diese Zeit hinauszugehn. Dasselbe kann sehr wohl als Praesens gefasst werden („heut führe ich heraus"); will man aber durchaus das Praeteritum festhalten, so rechtfertigt sich dies durch die Beziehung auf die „zukünftigen Geschlechter (דֹרֹת)," für welche die Verpflichtung, die Mazzot zu feiern, allerdings darin lag, dass der Herr Israel aus Aegypten ausgeführt hatte.

4. Dass unser Stück nicht am gehörigen Orte stehe, zeige — so fährt Herr D. H. fort — schon sein abrupter Anfang ohne jegliche Einleitung, ja ohne Angabe der redenden Person. Denn auf die V. 1—3. gegebene Eingangsformel zurückzugehn verbiete theils der von dem Vorigen ganz verschiedene Inhalt und der Mangel eines angemessenen Uebergangs, theils der Umstand, dass unser Stück den Zu-

---

[1]) Hengstenberg, Ev. Kz. 1853, S. 156. Im Wesentlichen ebenso Bähr, Thl. II. S. 630. f.

sammenhang zwischen V. 3—14. und V. 21—28. unterbreche und daher auch in letzterm Abschnitte gar keine Berücksichtigung finde (I, 13.). — Aber gerade das Fehlen eines neuen וַיְדַבֵּר יְהוָֹה zeigt, dass wir hier kein einzelnes, selbstständiges Fragment vor uns haben; gerade dadurch weist unser Abschnitt ausdrücklich auf den vorigen hin und giebt sich als eng mit ihm verbunden zu erkennen [1]). Wie wenig man aber berechtigt ist, den Inhalt unsers und des vorigen Abschnittes für einander völlig fremd, und deshalb die Beziehung jener Ueberschrift auch auf unsere Verse für unmöglich zu erklären, geht aus dem bereits über das Verhältniss beider Abschnitte zu einander Gesagten genugsam hervor. Auch ein vollkommen angemessener Uebergang zwischen beiden Stücken ist, wie wir gesehn, in V. 14. vorhanden. Beachtet man endlich, dass in der Rede Moses V. 21—28. zunächst nur der das Pascha betreffende Theil des göttlichen das ganze Fest umfassenden Befehls publicirt wird, so kann es weder auffallen, dort unsere Vorschrift über die Mazzot nicht erwähnt zu sehn, noch darf man sagen, dass dieselbe zwischen Anordnung und Veranstaltung des Pascha störend in die Mitte trete.

5. Aber auch in unserm Abschnitte selbst glaubt Herr D. H. Verwirrung der Gedanken und des ganzen Zusammenhangs zu entdecken. Namentlich sollen V. 15. und 17. an unpassenden Orten stehn, indem das Gebot wegen Beseitigung des Sauerteigs bei V. 19. einzuschalten, V. 17. aber an den Schluss des ganzen Stückes zu verweisen sei (I, 14.). Indessen jenes Gebot hat in V. 15. seine gute Stelle, weil eben das siebentägige Essen des Ungesäuerten nur nach vorgängiger Wegschaffung des Sauerteigs geschehen soll;

---

[1]) Auch Herr D. H. muss gestehn, dass ein besondres Gesetzesstück nicht wohl mit dem nackten וְהָיָה beginnen könne, meint jedoch: „hoc in tanta textus perturbatione et fragmentorum farragine, praesertim in lege, sueto legum exordio וידבר יהוה etc. truncata, non multum potest efficere (I, 18.),“ und vermuthet überdies in den Anfangsworten des 13. Capitels die ursprüngliche Aufschrift unsers Fragments (I, 14.).

und die Behauptung, dass das Verbot, 7 Tage lang keinen Sauerteig in den Häusern sehen zu lassen (V. 19.), zu der Vorschrift, den Sauerteig auszufegen, die Voraussetzung bilde, dürfte mindestens ebenso gut umzukehren sein. Die abschliessende Wendung in V. 17. aber kann nicht hindern, dass im Folgenden noch einige genauere Bestimmungen (namentlich V. 18.) unter wiederholten Einschärfungen nachgebracht werden (vergl. denselben Fall Lev. 23, 41. ff.). Uebrigens ist auch nicht wohl einzusehen, warum die ursprüngliche von Herrn D. H. angenommene gute Ordnung der Verse sollte verlassen worden sein, oder, wenn von einem spätern Redactor Einschaltungen vorgenommen wurden, diese so ungeschickt mitten in die Verse hineingeschoben und nicht vielmehr als Nachträge am Ende des ganzen Stücks hinzugefügt worden wären.

Alle von Herrn D. H. vorgebrachten Argumente vermögen sonach nicht die Nothwendigkeit zu begründen, unsere Gruppe von ihrer Stelle zu entfernen und hinter V. 51., nach dem Auszuge aus Aegypten, herabzurücken; wogegen überdies auch das Fehlen einer geeigneten Einleitungsformel spricht, welche erst durch neue Conjecturen herbeigeschafft werden müsste. —

Indessen Herr D. H. bleibt dabei noch nicht stehn, unser Stück in die Zeit kurz nach dem Auszuge zu verweisen. Denn wenn auch an dem Tage des Auszugs, etwa auf der ersten Reisestation, nachdem das Volk bereits aus dem mitgenommenen Teige ungesäuertes Brot gebacken hatte, das Ausgehn unsers Gesetzes denkbar sei, so sollen doch gegen die damalige und überhaupt gegen eine frühe Abfassung desselben die gewichtigsten Gründe entscheiden. Allein der Einwand: unmöglich könne unser Fest zu einer Zeit angeordnet sein, „quo ne promulgandi quidem et audiendi otium suppetebat, nedum observandi et per septem dies continuandi (I, 20.),“ erledigt sich theils durch den schon geführten Nachweis, dass unser Gesetz damals noch gar nicht, sondern erst in späterer Zeit, zur Ausführung kommen sollte; theils dadurch, dass — wie auch Herr D. H. an-

nimmt (I, 11.) — a. u. St. die Vorschrift wegen der Mazzot von Gott allein dem Mose mitgetheilt, nicht aber von Mose dem Volke promulgirt wird. — Ferner wird gesagt, der Zufall, durch welchen das Volk auf der Reise eine Zeitlang Ungesäuertes zu essen genöthigt ward, sei zu geringfügig, als dass sein Andenken sofort durch eine beständige Feier hätte fixirt werden sollen; erst geraume Zeit nach dem Auszuge habe man darauf fallen können, auch den untergeordneten Nebenumständen eine besondere Wichtigkeit beizulegen. Aber nicht jenes einzelne Factum als solches sollte in dem siebentägigen Genusse der Mazzot, auch wenn wir allein seine mnemonische Bedeutung ansehn, gefeiert werden; sondern indem es an die Eile des Auszugs erinnerte, sollte es an die grossen Wunderthaten Gottes, durch welche derselbe veranlasst worden war, erinnern, und war in dieser Beziehung wichtig genug, um sogleich für alle Zeiten fixirt zu werden (s. Ranke, II, 31.). — Uebrigens war das Mnemonisehe dabei nur die eine Seite. Alle ferneren Bedenken Herrn D. H.'s: warum, wenn es sich nur um eine Gedächtnissfeier handelte, das Andenken des Einen Tages durch ein siebentägiges Fest gefeiert, das Uebertreten des Mazzotgebotes mit dem Tode bedroht, und der ganze Ritus mit dem Pascha verbunden wurde? erledigen sich daher von selbst, wenn man auch die symbolische Bedeutung der Feier in ihrem Rechte anerkennt. —

George weiss ausser dem bereits besprochenen 17. V. gegen die Aechtheit unsers Abschnittes und seinen Zusammenhang mit dem vorigen Nichts weiter geltend zu machen, als dass, während dort nur vom Paschamahl die Rede ist, dieses hier ganz bei Seite gesetzt und von dem siebentägigen Fest der ungesäuerten Brote gesprochen werde; überdies aber unser Stück ganz gesetzlicher Natur sei, indem es nicht Anordnungen für die damalige Zeit des Auszuges, sondern für die ganze Folgezeit gebe (S. 95.). — Man kann die Richtigkeit dieser Bemerkungen zugestehn, ohne deshalb ihre Beweiskraft anzuerkennen. Wollte, wie gezeigt, unser Abschnitt über die Feier der dem ersten Festtage folgenden

Tage nähere Bestimmungen geben, so musste er von der Paschamahlzeit, welche ausschliesslich an den ersten Tag gebunden war, gänzlich absehn; und handelte es sich ferner in V. 15—20. um eine erst bei den späteren Paschafeiern zu beobachtende Vorschrift, so durfte u. St. keinen andern, als einen rein gesetzlichen Charakter haben und durchaus keine auf die damalige Zeit des Auszuges bezügliche Anordnung enthalten. Wie wenig überdies in unserer Verordnung über die siebentägige Beobachtung der Mazzot der Zusammenhang mit den Vorschriften über die Paschamahlzeit aufgegeben ist, zeigt V. 18., in welchem ohne Zweifel mit bestimmter Zurückbeziehung auf V. 8. (wonach schon beim Paschamahle die Mazzot als Zukost dienen sollten) der Abend des 14. Tages als Anfang für den Genuss des Ungesäuerten festgesetzt wird. — —

Lässt sich sonach auch in unserm Stücke Nichts aufweisen, was uns nöthigen könnte, seine Stelle vor dem Auszuge sowie seinen Zusammenhang mit dem vorigen Abschnitte aufzugeben, so ist damit das göttliche Grundgesetz über das Ganze der Paschafeier nach ihren beiden Seiten in seiner Authentie und Integrität aufs Beste gesichert, und, müssten wir auch alle übrigen Stellen über das Pascha der Kritik preisgeben, für die richtige Erkenntniss und Würdigung seiner Feier eine im Wesentlichen vollkommen genügende Quelle gegeben. In Bezug auf die übrigen Stücke des 12. und 13. Capitels werden daher einige wenige Bemerkungen hinreichen.

c) Exodus XII, 21—28.

Wie sehr die in diesen Versen enthaltene Mittheilung Moses in Betreff des Paschalammes den damaligen Umständen entspricht, wurde S. 10. hervorgehoben. In Beziehung auf die von Herrn D. H. (I, 19.) angefochtene Aechtheit des ganzen Stückes haben wir uns bereits S. 18. f. überzeugt, wie wenig man ein Recht hat, den hier vorgeschriebenen Ritus des Blutbesprengens der Thürpfosten als Gottes unwürdig zu betrachten. Hier haben wir nur Folgendes hin-

zuzufügen. Liegt, wie wir sahen, kein Grund vor, den in V. 3—14. enthaltenen Befehl Gottes über das Paschamahl in seiner Bedeutsamkeit für die Verschonung Israels zu bezweifeln und von seiner Stelle vor dem Auszuge zu entfernen, so müssen wir nothwendig eine denselben Gegenstand betreffende Mittheilung Moses an das Volk und zwar ebenfalls noch vor dem Auszuge erwarten. Unser Abschnitt ist also vollkommen an seiner Stelle und würde auch schwerlich jemals angefochten worden sein, wenn nicht die Bestreitung jenes göttlichen Paschagebots auch seine Verwerfung nothwendig gemacht hätte. —

Wir schliessen, da die nun folgende Geschichte des Auszuges für unsern Zweck ohne Wichtigkeit, über V. 34. 39. aber bereits das Erforderliche beigebracht ist, hier gleich einige Bemerkungen über V. 42. an. Dass derselbe nicht, wie Herr D. H. will, in Stelle von V. 14. als Schlussvers der göttlichen Verordnung über das Pascha heraufgenommen werden darf, wurde oben S. 31. bemerkt. Wie völlig angemessen dieser Vers aber gerade an unserer Stelle steht, darauf hat schon Ranke (Th. II. S. 32.) hingewiesen. Nachdem in V. 34—41. der Verf. über einzelne bedeutungsvolle Umstände des Auszuges Bemerkungen gemacht, spricht er in V. 42. „auf ebenso feierliche als dem Zusammenhang gemässe Weise die Tendenz der ganzen verhergegangenen Darstellung aus, die hier einen ihrer bedeutendsten Ruhepunkte erreicht hat.“ Es ist also nicht daran zu denken, dass unser Vers ein hier ganz abrupt stehendes Fragment oder die Glosse eines Spätern sei (Hupfeld I, 17.). Wenn aber Herr D. H. meint, dass mit den Worten הַלַּיְלָה הַזֶּה dieser Vers sich als zu dem Pascharitus, nicht zu dem Gesetz über den Auszug, gehörig verrathe, so widerspricht dem entschieden das לְהוֹצִיאָם מ׳ מ׳, welches Herr D. H. deshalb als ungehörig beseitigen will (I, 17. Not. 32.). Gerade V. 42. enthält eine neue schlagende Bestätigung dafür, wie wenig ausschliesslich das לַיְלָה dem Pascha und der Verschonung der Israelitischen Erstgeburt, das יוֹם dagegen dem Auszuge und der Mazzotfeier zukommt,

und wie man durchaus nicht berechtigt ist, beide Seiten der Feier von einander loszureissen.

d) Exodus XII, 43—49.

In diesem Stücke, welches über das Verhältniss der Fremden zu Israel hinsichtlich des Pascha die näheren Bestimmungen enthält, sollen nach dem fast einstimmigen Urtheil der Kritik [1]) zunächst die Beziehungen auf das Wohnen im Lande Canaan (vgl. besonders אֶזְרַח הָאָרֶץ, גֵּר, תּוֹשָׁב) dem Mosaischen Ursprunge entschieden entgegenstehn. — Aber wollte man Alles, was in der Pentateuchischen Gesetzgebung für die Zeit des Aufenthalts im gelobten Lande vorgeschrieben wird, für nichtmosaischen Ursprungs erklären, so müsste man erst beweisen, dass es Moses Absicht weder gewesen sei noch habe sein können, das Volk in das verheissene Land zurückzuführen. Steht es ferner fest, dass das ganze Paschagesetz von allen Geschlechtern Israels (12, 14. 24. 13, 10.), auch nach Besitzergreifung des Landes (12, 25. 13, 5.), gehalten sein will, wie darf es dann befremden, a. u. St. Verordnungen zu begegnen, welche zu ihrer Ausführung die geschehene Einnahme Canaans und die Ansiedelung des Volkes in festen Wohnungen voraussetzen? Haben wir doch schon bei V. 15—20. ganz denselben Fall gefunden (vgl. auch dort das גֵּר und אֶזְרַח הָאָרֶץ in V. 19.). Einige Schwierigkeit macht dabei V. 50. Sieht man denselben, wie S. 11. geschehen, nicht als eng zu unserm Gesetzesabschnitt gehörig, sondern ebenso wie V. 51. als einen das ganze Capitel resumirenden allgemeinen Schlussvers an, so darf man allerdings unser Gesetz als erst durch das Mitausziehen des aegyptischen Pöbelvolks veranlasst und noch gar nicht zur Beobachtung bei dem ersten Pascha bestimmt betrachten. Doch leugne ich nicht, dass es näher liegt, die fast wörtlich aus V. 28. wiederholte Formel וַיַּעֲשׂוּ כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה י׳ hier wie dort auf den unmittelbar

[1]) Vater, Th. II. S. 32. De Wette, Th. I. S. 295. Th. II. S. 198. Gramberg, Th. I. S. 276. Hupfeld, Part. I. S. 18.

vorhergehenden Befehl Gottes zu beziehen. Danach würde auch unser Gesetz noch vor dem Auszuge gegeben und — natürlich nur soweit, als es damals schon möglich war [1]) — bereits bei dem ersten Pascha in Aegypten beobachtet worden sein, wenngleich es zur vollen Ausführung erst nach der Occupation Canaans kommen sollte. Immer aber wird seine Mittheilung an dieser Stelle dadurch motivirt bleiben, dass erst durch die Beimischung des aegyptischen עֵרֶב das Verhältniss, auf welches es sich bezieht, recht klar hervorgetreten war (vgl. Rosenm. und Baumg. z. d. St.).

Die Schwierigkeit, welche Herr D. H. in der Aufschrift unsers Stücks זאת חֻקַּת הַפָּסַח findet, ist von geringem Belang. Sollte hier einmal eine zusätzliche Bestimmung über das Pascha nachgebracht werden, so durfte derselben irgend eine einleitende Formel nicht fehlen. Dass damit aber unserm Stücke nicht von fern eine selbstständige Bedeutung angewiesen werden soll, geht aus dem Inhalt desselben, der die wesentlichen Bestimmungen über das Pascha offenbar als anderweitig bekannt voraussetzt und nur nach einer einzelnen Seite hin einen Nachtrag liefert, deutlich hervor. — Sehen wir so in u. St. einen Nachtrag, den gerade hier mitzutheilen eine besonders geeignete Veranlassung vorlag, so vermisst man nur mit Unrecht in der Ueberschrift eine genauere Zeitbestimmung; und ebenso wenig darf ferner gesagt werden, dass unser Supplement „a loco illo et tempore (scil. in prima statione) plane alienum“ sei (Hupf. I, 18.). —

George findet endlich zwischen unserm Gesetze und der in V. 19. enthaltenen Bestimmung den Widerspruch einer strengeren und einer milderen Ansicht. Dort werde von dem Fremdlinge bei Vermeidung der Todesstrafe gefordert, die Festgebräuche gleich dem Eingebornen zu bewahren, während u. St. die Beobachtung derselben frei lasse

---

[1]) Treffend sagt Schmidt, S. 151.: „Non existimandum videtur, quod Israelitae sic fecerint ratione admissionis proselytarum per circumcisionem; sed ratione exclusionis propter praeputium.“

und nur fordere, dass wenn der Fremde daran Theil nehmen wolle, er sich auch den anderen Sitten des Volkes unterwerfe (S. 103. f.). — Aber wenngleich wir nicht mit Herrn D. H. darauf bestehen können, dass auch in u. St. nicht weniger wie in V. 19. eine absolute und allgemeine Verpflichtung der Fremden zur Paschafeier enthalten sei (I, 25. Not. 44.)[1]), so brauchen wir den vermeinten Widerspruch dennoch keineswegs zuzugeben. Die auch nach Georges Urtheil völlig zulässige Lösung liegt eben darin, dass hier von der Theilnahme am Paschamahl, in V. 19. hingegen von der Beobachtung der Mazzot die Rede ist. Zu dem mehr Negativen, während der 7 Tage in ihren Häusern Gesäuertes weder zu haben noch zu essen, konnten auch die Fremden verpflichtet werden, die Betheiligung an der Paschamahlzeit dagegen war mehr in das Belieben des einzelnen Nichtisraeliten gestellt; ähnlich wie in strengkatholischen Ländern auch Fremde anderer Confession der strengen Fastenordnung sich unterwerfen müssen, ohne zur Theilnahme an bestimmten einzelnen Cultusacten verpflichtet werden zu können.

e) Exodus XIII, 1—10.

Wir brauchen uns hier nicht mit dem von De Wette[2]) gegen unsern Abschnitt unternommenen Angriff aufzuhalten, welchen schon Ranke (Th. II. S. 33. 34.) durch die Nachweisung des Verhältnisses, in welchem unser Stück zu den vorhergehenden steht, siegreich zurückgeschlagen hat. Auch die übrigen Einwürfe erledigen sich zum Theil durch richtige

---

[1]) Wenigstens scheinen mir für diese Auffassung unserer Stelle keine zwingenden Gründe vorhanden zu sein. Denn das תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָאֶזְרָח וְלַגֵּר in V. 49. braucht nicht von der für Beide gleichen Verpflichtung zum Paschagenusse verstanden zu werden, sondern sagt wohl nur, dass zwischen dem beschnittenen Fremdling und dem gebornen Israeliten kein Unterschied hinsichtlich ihrer Berechtigung zum Pascha stattfinde (vgl. V. 48.: וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ). In der Stelle Num. 9, 14. aber, welche offenbar auf der unsrigen ruht, könnte für das גֵּר leicht aus dieser die nähere Bestimmung zu ergänzen sein.

[2]) Beitrr. Th. II. S. 198. 199.

Würdigung dieses Verhältnisses. Wie schon S. 11. bemerkt, haben wir a. u. St. die Promulgation des in V. 15—20. an Mose ergangenen göttlichen Befehls über die Mazzotfeier an das Volk. Es ist daher wenig gerecht, wenn man von u. St. mehr verlangt, als sie geben kann und will; wenn z. B. Herr D. H. hier die Erwähnung des Pascha vermisst (I, 10.), über welches dem Volke längst (12, 21—28.) das Erforderliche mitgetheilt war; oder wenn Derselbe es nicht erklärlich findet, wie einige specielle Bestimmungen der göttlichen Vorschrift (12, 15—20.) hier übergangen werden konnten (I, 12.), was sich leicht daraus erklärt, dass Mose hier ebenso wie in V. 21—28. nur das Wesentliche des göttlichen Befehls in der schriftlichen Aufzeichnung wiederholte, und nur die von ihm selbst zugefügten näheren Ausführungen und Einschärfungen vollständiger mittheilte (vgl. S. 10.).

Jedoch auch directe Widersprüche zwischen unserm und den früheren Stücken sollen sich finden. Aber dass Ex. 12, 16. für den ersten und siebenten Tag Festversammlungen angeordnet werden, während 13, 6. eine solche nur für den siebenten Tag bestimmt ist (I, 12.), hat wenig zu bedeuten, weil sich für den ersten Tag eine besonders festliche Feier von selbst verstand, und der Verf. sich deshalb mit der kurzen Andeutung in V. 3. (זָכוֹר אֶת־הַיּוֹם הַזֶּה) begnügen konnte, während hinsichtlich des 7. Tages eine ausdrückliche Erwähnung nöthig schien [1]). Ein Missverständniss war dabei um so weniger zu besorgen, als ja die ausführliche göttliche Vorschrift über diesen Gegenstand in unserm Buche bereits vorangegangen war. — Mehr würde es auf sich haben, wenn wirklich, wie Herr D. H. meint (I, 10.), a. u. St. anstatt des Pascha die Darbringung aller Erstgeburt zum Andenken an die Verschonung Israels in Aegypten angeordnet wäre. Allerdings steht auch die Heiligung der Erst-

[1]) Auch dass a. u. St. der 7. Tag als „festum," in C. 12, 16. aber nebst dem ersten als „feria" bezeichnet wird (II, 15. Anm. 30.), genügt schwerlich zum Beweise einer unsichren und schwankenden Tradition. חַג konnten die Tage der מִקְרָא־קֹדֶשׁ sehr wohl heissen, um so eher, als sie nicht Feiertage (d. i. Sabbate) im strengen Sinne waren.

geburt in einer mnemonischen Beziehung zu dem Auszuge aus Aegypten (vgl. 13, 15.). Aber sie ist nicht, wie Pascha und Mazzôt, eine jährlich einmal wiederkehrende Feier, welche das Gedächtniss desselben dem Volke zu einer gewissen Zeit nahe bringen, sondern eine stehende Gewohnheit, durch welche die Erinnerung an jene Erlösung dem ganzen Leben des Volkes beständig (bei jeder Erstgeburt) gegenwärtig erhalten werden soll. Man kann daher unmöglich mit Hrn. D. H. in diesem Gebrauche die wahre ursprüngliche, dem Mazzotritus parallele Gedächtnissfeier des Auszugs finden wollen; ein Versuch, der überdies dadurch als völlig unberechtigt erscheint, dass, wie schon gezeigt, das Schweigen unserer St. über das Pascha keineswegs aus Nichtkenntniss hervorgegangen, sondern durch die bereits früher erfolgte Erwähnung desselben veranlasst ist.

Weiter erregt Herrn D. H.'s Bedenken die auffallend verwirrte Ordnung des ganzen Abschnittes V. 1—16. Wie wenig es jedoch als Zeichen einer solchen gelten darf, dass die Mittheilung über die Mazzot (V. 3—10.) zwischen die göttliche Verordnung (V. 1. 2.) und die Promulgation wegen Heiligung der Erstgeburt (V. 11—16.) in die Mitte geschoben ist, muss schon aus dem S. 11. Bemerkten erhellen. Wenn ferner in V. 11. keine neue Angabe der redenden Person folgt, was hindert uns anzunehmen, dass Mose die Gesetze wegen der Mazzot und der Erstgeburt, wie sie beide auf den gleichen Gegenstand sich beziehen, auch in Einem Zusammenhange dem Volke kundgethan habe? Auch die Anordnung des Mazzotgesetzes selbst ist ohne Tadel. Zuerst wird ganz im Allgemeinen zum Gedächtniss des Auszugstages der Genuss alles Gesäuerten verboten (V. 3.), dann der Monat des Auszugs (eben weil in ihn der siebentägige Genuss der Mazzot fallen soll) noch ausdrücklich hervorgehoben (V. 4.) und vor der näheren Bestimmung über Dauer und Weise der Feier (V. 6. ff.) noch die Bemerkung eingeschaltet, dass dieselbe auch nach Eroberung des Landes Canaan zu beobachten sei (V. 5.). Vgl. übrigens oben S. 11. — Die weitläufigeren Ermahnungen und Ein-

schärfungen sind hier und im Folgenden, ebenso wie 12, 25. f., durch die Wichtigkeit der Sache vollkommen begründet und der Wechsel der Anrede zwischen Plural und Singular in der ganzen Thora zu häufig, um a. u. St. irgend welchen Verdacht zu erregen[1]). —

Wir müssen hier schliesslich der von Gramberg über das ganze Paschagesetz aufgestellten Hypothese gedenken. Während nämlich die Mehrzahl der Kritiker sich dabei begnügt, die fragmentarische Beschaffenheit desselben ganz im Allgemeinen zu behaupten, findet Gr. (Th. I. S. 274. f.) hier zwei ursprünglich verschiedene dichterische Darstellungen, welche der Concipient des Buches mehr mit einander verbinde als wirklich verschmelze, und die sich deutlich scheiden lassen: die erste, nach welcher das Pascha nur eine Nacht hindurch gefeiert werde, zum Andenken an die Verschonung der Erstgeburt, deren Symbol das an die Thüren gestrichne Opferblut und wobei das ungesäuerte Brot nur eine zufällige, jedem Opfer angehörende Nebensache sei; die zweite, nach welcher das Pascha ein siebentägiges, von zwei Feiertagen eingeschlossenes Fest sei, an welchem man zum Andenken an den schnellen Auszug nur ungesäuertes Brot esse und wobei ein Opferlamm, als ein nur diesem Fest angehörendes Mahl nicht erwähnt werde. Unser Buch unterscheide sich von den folgenden Mosaischen vorzüglich dadurch, dass hier beide Ansichten, welche die spätern verschmelzen, noch deutlich neben einander bestehen. Die Gründe, welche dieser Hypothese zur Unterstützung dienen sollen, haben bereits alle ihre Widerlegung gefunden;

---

[1]) Beiläufig sei noch die Conjectur erwähnt, welche Herr D. H. in 13, 7. in den Text aufgenommen hat. Zur Vermeidung der durch das zweimalige יֵרָאֶה entstehenden nüchternen Tautologie soll gelesen werden: לֹא־יֵאָכֵל לְךָ חָמֵץ וְלֹא־יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל־גְּבֻלֶךָ Aber wollte der feine Kenner des Hebräischen wirklich behaupten, dass שאר und חמץ vollkommen synonym seien? Man lasse nur jedem dieser Wörter seine eigenthümliche Bedeutung, so wird a. u. St. nicht nur alles Gesäuerte (חמץ) sondern auch aller Sauerteig (שאר) verboten und die Tautologie ist ohne Hilfe einer Conjectur beseitigt.

positiv dagegen ist aber Folgendes zu erinnern: 1) Man kann in unserm Gesetze allerdings ein Zwiefaches unterscheiden, aber nicht so, als ob eine zwiefache Ansicht über das Fest und seine Bedeutung hier vorläge, sondern einfach so, dass von dem, was schon der ersten Feier angehörte, dasjenige gesondert wird, was sich allein auf die spätere Wiederholung bezieht. Damit ist man aber noch lange nicht berechtigt, für Beides auf eine verschiedene Quelle zurückzugehen. 2) Vielmehr hängen beide Seiten aufs Innigste zusammen, und wie in V. 14. ein durchaus angemessener Uebergang zwischen beiden gegeben ist, so weist die zweite in V. 18. deutlich auf die erste in V. 8. zurück (s. S. 41.). 3) Dass aber in einzelnen Abschnitten unserer Capitel die eine oder die andere Seite ausschliesslich behandelt wird, wie 12, 21--28. u. 13, 3--10., kann nach dem über die Structur der ganzen Pericope Bemerkten nicht auffallen. 4) Die ganze Hypothese geht aus der einseitig mnemonischen Auffassung beider Feiern und namentlich des siebentägigen Mazzotessens hervor. Wie wenig aber eine derartige Auffassung ausreiche und wie auch das siebentägige Fest der Mazzot keineswegs blos zur mnemonischen Fixirung des Auszugs, sondern ebenso sehr zur Entfaltung des erstmaligen symbolischen Mazzotgenusses diene, wurde bereits nachgewiesen. 5) Uebrigens tritt dieselbe Zweitheiligkeit des Festes auch in den späteren Bb. des Pent. deutlich hervor, vgl. Lev. 23. Num. 28., ohne dass wir berechtigt wären, beide Seiten auseinander zu reissen, wie dies noch entschiedener von Hitzig[1]) geschieht, dessen besonders auf Ex. 23. 34. gestützte Hypothese durch Hengstenbergs Widerlegung[2]) gründlich aufs Haupt geschlagen worden ist; eine Erörterung, auf welche auch für unsern Fall in mehrerer Hinsicht verwiesen werden muss (vgl. besonders S. 372. 376. f.).

---

[1]) Ostern und Pfingsten im zweiten Dekalog. Sendschreiben an Al. Schweizer, Heidelberg 1838. S. 32. f.

[2]) Beitr. Th. III. S. 370. ff.

Es wird hier am Orte sein, Knobels kritische Bemerkungen über Ex. 12. 13. noch nachträglich zu berücksichtigen, da mir dessen Erklärung des Exodus und Leviticus, Leipzig 1857, erst nachdem die vorstehenden Erörterungen bereits abgedruckt waren zu Gesichte kam.

Kn. bleibt auch in Beziehung auf die mittleren Bücher des Pent. der von ihm bereits früher auf die Genesis angewandten Ergänzungshypothese treu, welche er mit grosser Schärfe und Genauigkeit durchzuführen sucht, wesentlich allerdings in der schon von Stähelin, DeWette, v. Lengerke ausgebildeten Gestalt, jedoch mit manchen, namentlich für die Festgesetzgebung nicht unerheblichen Modificationen.

Zunächst erklärt Kn. die Einsetzung des Pascha und des Ungesäuerten, Cap. 12, 1—28., für einen elohistischen Abschnitt mit jehovistischer Ergänzung. Vermögen wir ihm auch in seiner Auffassung des Pascha, nicht als eines Sühnopfers sondern als eines eigenthümlichen, am ersten noch dem Brandopfer vergleichbaren auspicatorischen Opfers vor dem Abzuge aus Aegypten, nicht beizustimmen, so verdient doch die Nüchternheit Anerkennung, mit welcher er die Einsetzung und erstmalige Feier des Pascha in Aegypten als eine wirklich historische Thatsache und Mosaische Stiftung festhält. Von hier aus vermag er denn auch das בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם in der Ueberschrift V. 1. richtig zu würdigen, welches noch Herrn D. H. so verdächtig schien (vgl. oben S. 12.), und überhaupt reiht sich nach Kn.'s Auffassung das Paschagesetz angemessen und natürlich der Auszugsgeschichte ein. Freilich soll schon die Beziehung des Pascha auf die Verschonung der israelitischen Erstgeburt sicher eine Abirrung von der Geschichte sein, entstanden im Zusammenhange mit der sagenhaften Beschränkung der aegypt. Pest auf die Erstgeborenen: eine Behauptung, der wir im Folgenden durch Rechtfertigung der Geschichtlichkeit dieses letztern Zuges ihr Fundament zu entziehen hoffen. Es ist nicht dieses Orts, auf die einzelnen sachlichen Ausführungen über unser Fest und seine Gebräuche prüfend näher ein-

zugehen, in welchen Kn. mehrfach, wo ihn nicht kritische oder theologische Befangenheit störte, völlig das Richtige gesehen hat, wie z. B. über die Zählung des 14. Abib als Anfangstages des Pascha (S. 97.) und über die Bedeutung des Bratens bei der Bereitung des Paschalammes (S. 98.); während Anderes freilich als zweifelhaft erscheinen muss, wie — was er nach Ewalds und Georges Vorgange behauptet — dass die Mazzot ursprünglich in Beziehung zur Ernte standen und die Hebräer allem Anscheine nach schon in Aegypten ein Mazzotfest bei Eröffnung der Ernte hatten [1]; noch Anderes aber geradehin auf willkürlicher Annahme beruht, wie dass die Bitterkräuter dem Weihrauch entsprechen, welcher mehrere Getreideopfer begleitete (weil Kräuter bittern Geschmackes meist einen angenehmen Geruch haben), u. A. m. Unser kritisches Geschäft steckt uns vielmehr engere Grenzen. Und auch hierbei wird es gerathener sein, die mancherlei kleineren und grösseren Differenzen, welche Kn. zwischen der vorliegenden Verordnung und den übrigen Pascha-Gesetzen und -Observanzen andeutet, erst bei Gelegenheit der späteren Stellen zu beleuchten. Wir bleiben sonach nur bei Demjenigen stehn, was Kn. von der kritischen Beschaffenheit unsers Abschnittes selbst bemerkt.

Die erste jehovistische Einschaltung in den Zusammenhang der elohistischen Grundschrift findet Kn. in Ex. 12, 24—27., welche Vv. nach der von Stähelin, DeWette und v. Lengerke ausgebildeten Gestalt der Ergänzungshypothese

1) Wenigstens folgt dies durchaus nicht daraus, dass die Mazzot im Gesetz wie etwas bereits Bekanntes eingeführt werden; denn auch wenn die Israeliten noch gar kein Mazzotfest kannten, musste ihnen doch der Begriff und die Bereitung des ungesäuerten Brotes geläufig sein (vgl. Gen. 18, 6.), weshalb hier nicht, wie bei der ganz singulären und weit complicirtern Bereitung des Paschalammes, eine eingehendere Anweisung von Nöthen war. Noch weniger kann der Umstand, dass auch der Nichthebräer die Mazzot einhalten musste, beim Pascha aber nicht zugelassen wurde, beweisen, dass die Mazzot nicht so „ausschliesslich theokratisch" wie das Pascha waren; vergl. über diesen Unterschied oben S. 45.

der Grundschrift angehören. Indessen können die drei Scheidungsgründe, auf welche Kn. sich beruft, a) der vollkommene Ueberfluss dieser Vv. neben der elohist. Verordnung V. 14. 43. ff., b) die Verschiedenheit der Sprache, c) der schlechte Anschluss von V. 28., nicht als stringent anerkannt werden. Denn a) als überflüssig könnte dieser Abschnitt neben V. 14. 43. ff. nur dann erscheinen, wenn es sich auch dort wie hier um eine Einschärfung des Pascharitus seitens Moses an das Volk handelte; findet sich dagegen in V. 14. 43. ff. zunächst nur eine solche seitens Gottes an Mose, so werden wir es nicht auffallend, im Gegentheil unerlässlich nöthig finden, dass zum Schlusse desjenigen Abschnittes, in welchem Mose dem Volke die eine Seite der göttlichen Paschaverordnung, die Vorschrift über das Paschalamm, promulgirt (V. 21. ff.), auch seinerseits eine ernste und ausführliche Ermahnung zu beständiger Beobachtung dieses Ritus an das Volk erscheint. Es rächt sich in diesem Einwurfe Kn.'s der auch ihm mangelnde Ueberblick über den so einfachen und klaren Zusammenhang der Paschavorschriften in C. 12. 13., wie derselbe oben S. 9. ff. dargelegt worden ist. — b) Ebensowenig vermögen die vermeintlichen Differenzen des Sprachgebrauchs für die Verschiedenheit des Vf. zu beweisen. Allerdings findet sich in V. 24. חק עד־עולם in einer Verbindung, wo man nach V. 14. 17. u. a. St. חֻק־עוֹלָם oder חֻקַּת־ע״ erwarten könnte. Für ein Zeichen eigenthümlich jehovistischen Sprachgebrauchs aber würde dies doch nur dann gelten können, wenn der Ausdruck auch sonst mehrfach und zwar immer gerade da sich fände, wo das „elohistische" חָק־עוֹלָם an seinem Orte wäre. Dies ist aber, soweit mir bewusst, nirgends weiter der Fall. Denn an allen von Kn. aufgeführten Stellen und auch ausserdem im Pent. und B. Josua (vgl. Deut. 12, 28. 28, 46. 29, 28. Jos. 14, 9.) wird die Phrase niemals — auch Deut. 23, 4. kaum ausgenommen — in directem Zusammenhange mit einer Gesetzespflicht und jedenfalls immer in der Weise gebraucht, dass חָק־עוֹלָם oder חֻקַּת־ע״ schlechterdings nicht dafür erwartet werden könnte. Es

handelt sich also nichts weniger als um einen constanten jehovist. Sprachgebrauch, sondern einzig und allein um unsern V. 24. Hier aber erlaubte sich der Verf. deshalb eine kleine Modification der ihm sonst geläufigen kürzeren Phrase (V. 14. 17.), weil er nur so das לְךָ וּלְבָנֶיךָ einschalten konnte, mit welchem er sich zu V. 26. 27. den Uebergang bahnen wollte. — Dass ferner עֲבֹדָה, vom Gottesdienst gebraucht, nur dem „Ergänzer" eigenthümlich sei, wird Niemand glauben, der sich des gehäuften Gebrauchs dieses Wortes in anerkannt elohistischen Stücken, wie Num. 4, 4. 7, 9. 8, 11. u. a. erinnert. Aber freilich dort bezeichnet es das Ganze des heiligen Cultus, hier V. 25. 26. 13, 5. nur einen einzelnen gottesdienstlichen Act. Indessen der Grund dieses speciellen, auch bei dem „Jehovisten" allein an dieser Stelle erweislichen Gebrauchs liegt für Jeden, der seine Argumente nicht blos von der Oberfläche des Augenscheins abzuschöpfen liebt, deutlich vor. Es handelt sich hier offenbar um Uebernahme der **ersten** gottesdienstlichen Verpflichtung, welche das durch den Auszug aus Aegypten zu Jehovas Eigenthumsvolke erhobene Israel beobachten soll. In der einzigen Paschafeier besteht dermalen noch das Ganze der gottesdienstlichen Leistung, während dieselbe sich später zu einem grossen Complex verchiedener Cultusacte entfaltete. Aber warum findet sich dann dieser Ausdruck erst in V. 25. 26. 13, 5. und nicht schon in V. 14? Offenbar, weil der Name עֲבֹדָה, Dienst, weniger der Rede des fordernden Gottes angemessen ist, als des sich unter die göttliche Forderung gehorsam beugenden Menschen, indem er zunächst aus der menschlichen Empfindung der mit der Leistung verbundenen Mühe und darin sich bekundenden Abhängigkeit hervorgeht. — Ueber קָדַד וְהִשְׁתַּחֲוָה wird es erlaubt sein, ein entschiedenes Urtheil zurückzuhalten, so lange die Kritik selbst noch uneins ist, ob Gen. 43, wo wir in V. 28. dieselbe Redensart lesen, dem Jehovisten (wie Kn. und Delitzsch) oder dem Elohisten (wie Tuch und Stähelin meinen) angehört. — Die Belehrung der Kinder durch die Eltern ist einfach deshalb dem „Elohisten"

fremd, weil die Kritik diesem die Hauptmasse der eigentichen sinaitischen Gesetzgebung zugewiesen hat, zu deren kurzem kategorischen Ausdruck eine Darstellung von solch gemüthlicher Breite gar nicht passt. Ebendeshalb fehlt diese Wendung selbst in den „jehovistischen“ Bestandtheilen des eigentlichen Gesetzescodex. Wo sie dagegen beim „Jehovisten“ steht, rechtfertigt sie sich bestens durch den Inhalt der betr. Stücke. Vergessen wir nicht, dass es sich in Ex. 12, 27. 13, 8. 14. um Einschärfung der ersten gottesdienstlichen Gebräuche handelt, noch ausserhalb der sinait. Legislation, dass in Deut. 6, 20. [4, 9. ist weniger parallel] diese Wendung beim Anfange der paränetischen Wiederholung des schon vorhandenen sinaitischen Gesetzes vorkommt und in Jos. 4, 6. 21. im Zusammenhange eines wunderbaren Ereignisses, das durch seine Natur die Aufmerksamkeit nicht blos der gegenwärtigen Generation, sondern aller folgenden Geschlechter beanspruchen musste. In allen diesen Fällen war die fragliche Wendung ebensosehr an ihrem Orte, als sie innerhalb des eigentlichen Gesetzescodex fremdartig erscheinen müsste. — c) Auch das aus dem Anschluss von V. 28. an das Vorige entlehnte Argument Kn.'s vermag ich nicht anzuerkennen. Allerdings bezieht sich die Aussage des 28. V., dass die Israeliten das ihnen von Mose mitgetheilte göttliche Paschagebot getreulich erfüllt hätten, wesentlich nur auf die in V. 21—23. vorgeschriebenen Züge; daraus aber folgt noch lange nicht, dass V. 24—27. ein später eingeschobener Zusatz sei. Denn wenn auch das Ganze des Gesetzes, V. 21. bis 27., einige erst später zu beobachtende Vorschriften (V. 24—27.) enthält, warum soll nicht gesagt werden können, dass dasselbe schon damals befolgt worden sei — versteht sich, soweit als es einstweilen möglich war? Genau derselbe Fall liegt vor bei dem Gesetzesnachtrag über das Pascha, V. 43—50. Zwar findet Kn. wie schon Aben-Esra in V. 50. eine vorgreifende Nachricht, ähnlich wie 7, 6. 16, 34; der Vf. bemerke, dass in den späteren Fällen, z. B. Num. 9, 5., die Kinder Israel nach dem göttlichen Befehle gethan. Man sollte meinen, dieselbe Aus-

kunft müsste sich auch zu V. 28. dargeboten haben. Indessen war hier der Eindruck doch wohl zu stark, dass es sich um ein gleich dem ersten Pascha angehöriges Thun des Volkes handle. Dasselbe wird aber auch zu V. 50. behauptet werden müssen. Denn theils liegt der proleptische Gebrauch dieser und ähnlicher Formeln weit weniger nah, theils fordert der parallele, fast wörtlich gleiche V. 28. gebieterisch eine Beziehung auch von V. 50. auf die damalige Gegenwart. Wir haben also diese zusätzliche Paschavorschrift nicht mit Kn. erst auf der ersten Station des Zuges, in Sukkot, gegeben zu denken, sondern müssen bei der S. 44. aufgestellten, auch von Clericus, Seb. Schmidt u. A. vertretenen Ansicht verharren, dass auch diese Verordnung den übrigen Paschavorschriften gleichzeitig in Aegypten erging, wenn auch der Erzähler sie erst an dieser Stelle, eben auf Veranlassung des in V. 38. erwähnten Faktums, seinem Berichte eingereiht hat. So gut nun die Verordnung V. 43—49., welche ihrem grössten Theile nach sichtlich erst im heiligen Lande zur Ausführung kommen konnte, doch nach V. 50. schon bei der erstmaligen Paschafeier in Aegypten — natürlich, soweit es anging — beobachtet worden ist, so wenig darf es uns beirren, das Gesetz V. 21—27. nach V. 28. schon in Aegypten befolgt zu finden, obwohl einige seiner Bestimmungen (V. 24—27.) erst auf dem Boden Kanaans ausführbar wurden. Dass in beiden Fällen das כֵּן עָשׂוּ cum grano salis verstanden und auf dasjenige beschränkt werden würde, dessen Ausführung damals schon möglich war, durfte der Vf. von der Einsicht seiner Leser voraussetzen. Wir sind demnach durch Nichts berechtigt, die Beziehung von V. 28. auf das ganze Gesetz V. 21—27. zu bestreiten und von hier aus gegen die Aechtheit von V. 24—27. zu Felde zu ziehen. —

Den in V. 28—36. enthaltenen Bericht über den Fall der aeg. Erstgeburt und den Auszug des Volkes Israel weist auch Kn. wie Stähelin[1]), DeWette[2]), v. Len-

---

[1]) Kritische Unterss. S. 30.
[2]) Einl. ins A. T. 7. Aufl. S. 181.

gerke[1]) dem Jehovisten zu. Dem dagegen sich sofort aufdrängenden gewichtigen Bedenken, dass dann in der Grundschrift zwar das Gericht über die aeg. Erstgeburt gedroht (z. B. V. 12. 23.), nicht aber die Ausführung desselben erzählt sein würde [2]), sucht Kn. durch die Annahme sich zu entziehen, dass der Ergänzer den nur kurzen Bericht der Grundschrift über den Fall der Erstgeburt weggelassen und durch seine Nachrichten ersetzt habe; wie denn schon Hr. D. H. (Quellen S. 85. Anm.) mit der Behauptung vorangegangen war, dass die Urschrift wenigstens die Tödtung der Erstgeburt gehabt zu haben scheine, obgleich der Bericht der Urschrift davon in der gegenwärtigen Gestalt des Textes nicht herauszufinden sei: ein schlagender Beweis dafür, wie sehr die Ergänzungshypothese in der Behauptung, „dass die Grundschrift ein fast ganz herstellbares Ganzes bilde" (DeWette, Einl. S. 176.) dies „fast" betonen muss; und zugleich dafür, wie die geschichtliche Wahrheit an den Kritikern selbst sich rächt und sie nöthigt, zu den unerweislichsten Hilfshypothesen und offenbaren Machtsprüchen ihre Zuflucht zu nehmen, welche wahrlich nicht dazu dienen können, das Vertrauen auf die Sicherheit des kritischen Urtheils zu fördern. — Wenig geeignet, den übeln Eindruck der Verlegenheit zu verwischen, in welcher sich die Kritik an diesem Punkte sichtlich befindet, ist Kn.'s Erklärung über das Faktum der letzten Plage selbst. Zwar das plötzliche Sterben, welches über die Aegypter kommt, soll im Ganzen historisch sein — knüpft es ja doch zu augenfällig an ein einheimisches Uebel Aegyptens an —; die Beschränkung auf die Erstgeborenen dagegen soll der sagenhaften Ausführung angehören. Sofern nämlich die Erstgeburten von Menschen und Vieh Jehova geweihte Opfer waren, Jehova aber die Aegypter als Opfer schlug, um seinen Erlösungsplan zu Stande zu bringen, setzten sich, so meint unser Kritiker, die getödteten Aegypter in der Sage

---

[1]) Kenáan S. LXXXVIII. XCVII.

[2]) Vgl. Hävernick Einl. 2. Aufl. Th. I., 2. S. 161.

zu den Gott geweihten Erstgeborenen um. Aber wie raffinirt wäre diese „Umsetzung“ für die „absichtslos“ dichtende Sage! Und dann, wie wird bei dieser Annahme der wahre Sachverhalt völlig umgekehrt! Wird ja doch in den Gesetzesstellen, welche die Heiligung der Erstgeburt unter Israel fordern, dieselbe mehrfach ausdrücklich auf die Vernichtung der aegyptischen und die Erhaltung der israelitischen Erstgeborenen begründet, während nirgends umgekehrt die Tödtung der aeg. Erstgeburt als ein Reflex der Erstgeburtsweihung erscheint [1]). Man hat freilich dem Gewicht der Stelle Ex. 15, 11—16. durch Behauptung ihres jehovistischen Ursprungs sich zu entziehen versucht; indessen bleiben auch ausserdem Stellen gleiches Inhalts stehen, z. B. Num. 3, 13. 8, 17., welche die neueste Kritik einstimmig der „Grundschrift“ zugewiesen hat [2]). Und überdies weiss auch die „Grundschrift“ in unserm Cap. selbst nicht blos von einer grossen verderblichen Plage, die Gott über die Aegypter verhängen wolle, V. 23., sondern auch speciell von einem Sterben der aeg. Erstgeburt, V. 12., wie dies

---

[1]) Nach Kn. S. 128. ruht die Weihung der Erstgeburt auf der Ansicht von der Fortpflanzungsfähigkeit als von einem besondern göttlichen Segen, wo es ein natürlicher Gedanke gewesen sei, das erste Erzeugniss dieses Segens dem Geber zum Danke zu weihen, wie man auch die Erstlinge des Bodens jedes Jahr ihm weihte. Und in der That finden wir es so schon in Gen. 4, 4., wo man nichts Verkehrteres erdenken kann, als Kains und Abels Opfer für eine jehovistische Zurücktragung späterer levitischer Kultusformen in die Urzeit auszugeben. Aber schwerlich war die Weihung der menschlichen Erstgeburt ein gleich „Natürliches“ wie die der Erstlinge von den Heerden. Wie es daher für jene jedenfalls eines übernatürlichen Impulses bedurfte, so musste auch diese durch einen solchen noch in ganz anderm Lichte erscheinen. Solchen Impuls gab nun ohne Zweifel die letzte aeg. Plage, welche die Aegypter durch Vernichtung des ersten und damit theuersten göttlichen Segenspfandes besonders schmerzlich treffen, die Israeliten dagegen durch dessen gnädige Erhaltung zu dankbarer Hingabe desselben an den Herrn treiben musste. Vgl. übrigens die treffenden Bemerkungen bei Kurtz, Gesch. des A. B. Th. II. §. 27, 5.

[2]) Vgl. Stähelin, krit. Unters. S. 2. De Wette, Einl. ins A. T. S. 185. v. Lengerke, Kenáan Th. I. S. XC.

auch Kn. S. XXIII. (128.) anerkennt. Also schon in der ältesten schriftlichen Urkunde der Israelitischen Geschichte findet sich diese mythische „Umsetzung", was um so mehr auffallen muss, je einfacher und der geschichtlichen Wahrheit näherstehend einerseits der Bericht der Grundschrift sein soll[1]), und je weitläufiger und complicirter andererseits der mythologische Process gewesen sein müsste, aus welchem schliesslich diese „Umsetzung" hervorging [2]). Und warum soll die Beschränkung des Sterbens auf die Erstgeburt „ein mythischer Zug" sein? Es ist dies wenigstens leichter behauptet als bewiesen. Ruht sie doch auf demselben Princip und ist daher nicht weniger glaublich, als nach Kn. die Beschränkung des Sterbens auf die Aegypter überhaupt, während Israel verschont blieb. Man kommt nun einmal ohne Anerkennung einer wunderbar wirkenden göttlichen Vorsehung in der Geschichte Israels nicht aus, am wenigsten an deren Anfang und epochemachenden Wendepunkten; und die Kritik hat sich daher, wie Stähelin S. VI. mit Recht erinnert, wohl zu hüten, aus dem Wunderbaren einer Relation sogleich gegen ihre Glaubwürdigkeit Schlüsse ziehn. Zudem liegt, die leitende Mitwirkung Gottes einmal zugestanden, in diesem Vorgange eine charakteristisch-göttliche Correspondenz von Sünde und Strafe. Dass Aegypten Israel, Jehovas erstgeborenen Sohn, nicht freiwillig in den Dienst des Herrn hingeben will, muss es mit der erzwungenen Hingebung seiner eigenen Erstgeborenen büssen, vgl. 4, 22. 23. Man sieht deutlich, wie das ganze Ereigniss aus dem Begriffe Israels als Sohnes und, im Vergleich mit anderen Völkern, als erstgebornen Sohnes Jehovas hervorwächst. Dass aber dieser Begriff, der überall im A. T. da wiederkehrt, wo das Verhältniss Israels zu Jehova den intensivsten Ausdruck finden soll, nicht schon unmittelbar bei dem schöpferischen Anfang dieses Verhältnisses, dem Auszug aus Aegypten, auftreten könne, sondern erst einer spä-

---

[1]) Vgl. Knobel a. a. O. S. XXII. XXIII.

[2]) S. Gramberg Th. I. S. 105. ff.

tern Entwicklungsstufe des theokratischen Lebens angehöre, wird sich durch Nichts auch nur wahrscheinlich machen lassen.

Kaum einer ernsten Widerlegung bedarf es, wenn Kn. einen Widerspruch darin sieht, dass in 12, 31. Mose und Aaron zu Pharao gerufen werden, während in 10, 29. Mose erklärt hat, dass er nicht wieder vor Pharao erscheinen wolle, und in 11, 8., dass vielmehr die königlichen Beamten zu ihm kommen und ihn zum Abzug auffordern sollen: ein Widerspruch innerhalb der jehovistischen Erzählung selbst, in welchem sich die Verschiedenheit der vom Ergänzer benutzten Quellen verrathen soll. Als ob es in der That ein widersprechendes Handeln wäre, einmal dem trotzigen Drohen eines Tyrannen weichen und das andre mal seinem feigen Hilferuf Folge leisten. Und als ob es nicht gerade der allgemeinen Bestürzung entspräche, dass, um Mose vor Pharao zu citiren, statt der Boten die Grossen selbst zu ihm eilen und ihn ihrerseits schon mit der Aufforderung zum Auszug bestürmen, die der König selbst officiell an ihn richten will.

In V. 34. (39.) findet auch Kn. noch die Absicht des Vf. (Ergänzers), die Entstehung der Mazzot am ersten Feste zu erklären. Indessen kann er sich nicht verbergen, dass diese auch nach dem ältesten Erzähler schon als Zukost zum Paschalamm gegessen werden sollten. Daher sieht er sich zu der Annahme genöthigt, dass der jüngere Erzähler hier „schwerlich Geschichtliches gebe." Wir können uns hiergegen nur auf die oben S. 35. f. gegebene Erörterung berufen, wo es uns hoffentlich gelungen ist, die historische Wahrheit und Bedeutung auch der nothgedrungenen Mazzotbereitung, als der geschichtlichen Veranlassung des nach göttlichem Willen 7tägigen Mazzotgenusses, zu erweisen; eine Auffassung, welcher im Wesentlichen auch Haevernick [1]) beistimmt. Kann sonach in einer sachlichen Differenz kein Grund gefunden werden, den 34. V. der ursprüng-

[1]) Einl. ins A. T. Th. I., 2. S. 263.

lichen Erzählung abzusprechen, so bietet noch weniger die Sprache einen solchen dar, in welcher selbst Kn.'s scharfes Auge auch nicht die geringste Spur „jehovistischer" Färbung zu entdecken vermocht hat.

Wir übergehn die Vv. 35. 36., wo Kn. die Schwierigkeit, welche die Entwendung der kostbaren aegyptischen Geräthe durch die Israeliten der sittlichen Beurtheilung darbietet, sich doch wohl allzu sehr erleichtert hat, indem er diese Erzählung für eine jüngere jehovistische Sage erklärt, mit deren Rechtfertigung die älteste Ueberlieferung der Grundschrift Nichts zu schaffen habe; und wenden uns sofort zu dem letzten Abschnitt des Cap., V. 37. bis zum Schluss. Hier erkennt Kn., wie auch Stähelin, deWette und v. Lengerke, fast lauter elohistische Nachrichten, mit dem alleinigen Unterschiede, dass, während DeWette (S. 181.) und v. Lengerke (S. LXXXVIII.) nur V. 39. dem Jehovisten zuweisen und Stähelin (S. 30.) selbst über diesen V. Nichts zu entscheiden wagt, Kn. nur die Notiz über den Abzug von Raemses nach Sukkot in 37a. für eine erhaltene elohistische Angabe gelten lässt, V. 37b—39. dagegen für den Jehovisten in Anspruch nimmt. In V. 37b. soll das רַגְלִי und גְּבָרִים den Ergänzer verrathen. Indessen kann das im ganzen Pent. nur zweimal vorkommende רַגְלִי um so weniger für einen besondern „Lieblingsausdruck" des Jehovisten gelten, als die St. Num. 11, 21. mit ihrer Zahlangabe wohl auf die unsrige zurückblickt (vgl. V. 20.). Ebenso steht unverkennbar das גְּבָרִים, im Gegensatze mit טַף, in Rückbeziehung auf 10, 11. Während Pharao dort nur gestatten will, dass die גְּבָרִים mit Zurücklassung des טַף ausziehn, fügt es Gott — wie der Ref. mit Recht ausdrücklich hervorhebt — so, dass ganz Israel, גְּבָרִים wie טַף, ausziehn kann. Will man also das eigentlich nur an einer St. des Pent. vorkommende Wort, in welchem zudem eine gewisse beabsichtigte Emphase nicht zu verkennen ist, zu einem Merkmal jehovistischer Diction stempeln? — Den 38. V. spricht Kn. der Grundschrift ab, lediglich weil die Erwähnung der mit Israel ausgezogenen Menge-Mischvolk auch noch Num.

11, 4. beim „Jehovisten" sich finde. Ein ganz nichtiger Grund! Muss denn eine Nachricht, weil an einer St. dem angeblichen Jehovisten angehörig, ihm deshalb auch an der zweiten angehören, zumal wenn der Ausdruck für dieselbe Sache ein total verschiedener ist, hier עֵרֶב, dort אסַפְסֻף? Man sollte meinen, eine Kritik, welche die geringste sprachliche Abweichung sofort für die Verschiedenheit der Quellen auszubeuten versteht, hätte sich auch durch diese beiden auffallenden Hapaxlegomena — auch עֵרֶב findet sich im Pent. nur hier — müssen abhalten lassen, beide Stellen demselben Verf. zuzuweisen! Ist es doch auch schon an und für sich nicht abzusehen, warum das Mitausziehn des Pöbelvolks speciell für den Jehovisten wichtig, dem Elohisten dagegen fremd sein sollte. Ueberdies werden wir uns sogleich überzeugen, dass in dem „elohistischen" Abschnitt V. 43—49. diese Thatsache deutlich genug vorausgesetzt wird. Wahrlich, ehe Kn. auf so leichte Weise unsern V. aus der „Grundschrift" beseitigte, hätte er wohlgethan, den Zusammenhang desselben mit dem Folgenden genauer zu beachten. Schon oben S. 44. wurde bemerkt, was auch Stähelin S. 30., wie es scheint, anerkennt, dass die Notiz über die Israel sich anschliessenden Schaaren Fremder (V. 38.) der Mittheilung des in V. 43—49. enthaltenen Gesetzes über das Verhältniss der Nichtisraeliten zur Paschafeier zur Grundlage dient. Dies ist sosehr der Fall, dass, müsste V. 38. als spätere Einschaltung ausfallen, wir die Stellung dieser Paschavorschrift an diesem Orte, losgerissen von V. 1—20. und mitten in der Beschreibung des Auszugs, schlechterdings nicht begreifen könnten, während dieselbe auf einmal klar und gerechtfertigt ist, wenn wir V. 38. im Texte behalten. Derselbe erweist sich sonach als ein nothwendiger Bestandtheil der ursprünglichen Erzählung. — Von hier aus gewinnen wir aber auch eine neue Bestätigung für das von Kn. angefochtene zweite Hemistich von V. 37. Mit Recht beruft sich schon Stähelin auf die genaue Verbindung zwischen V. 37. und 38. Dass auch viel עֵרֶב und eine Menge Vieh mit Israel aus Aegypten zog

(V. 38.), weist doch mit Nothwendigkeit auf V. 37 b. zurück, wo die Menge der ausziehenden Israeliten angegeben ist. — Es bleibt sonach nur noch der freilich am stärksten als jehovistisch verdächtigte V. 39. Indessen zeigt schon Stähelins Schwanken, dass auch hier noch ein non liquet bei der Sache ist. Nach dem mehrfach zu V. 34. Bemerkten (vgl. S. 35. 59.) kann als Verwerfungsgrund des mit diesem V. eng zusammenhängenden 39. nicht ferner der Widerspruch in Betreff der Mazzot geltend gemacht werden. In der That legt auch Kn. weniger Gewicht auf diesen Widerspruch, als auf den, welcher zwischen der hier und in der Grundschrift vorausgesetzten Art und Weise des Auszugs stattfinden soll. Nach der „ältesten Ueberlieferung" nämlich sollen die Israeliten nicht so unvorbereitet und plötzlich, sondern in der ihnen vorher bestimmten und bekannt gemachten Zeit ausgezogen, von einer unerwarteten Austreibung, durch welche Israel am Säuern des Teiges verhindert wurde, nicht die Rede, dies alles vielmehr ausschmückender Zusatz des Jehovisten sein (vgl. S. 108. 111.). Aber wenn der ursprüngliche elohistische Bericht über den Auszug gegenwärtig nicht mehr vorhanden oder doch nicht mehr sicher zu erkennen ist (s. oben S. 56.), so erscheint es doch in der That als ein höchst gewagtes Unternehmen, auszumitteln, worin die gegenwärtige jehovist. Erzählung dieses Faktums von der ursprünglichen elohistischen Ueberlieferung verschieden sein soll. Denn das liegt auf der Hand, dass die in der „Grundschrift" V. 6—12. erwähnten Vorbereitungen auf die Auszugsnacht zu einem sichern Schlusse auf die Art, wie die Grundschrift den Auszug selbst dargestellt, am wenigsten, dass sie ihn als einen ruhigen und nicht übereilten gefasst habe, noch lange nicht ausreichen. Mochte immerhin das Volk von dem Auszugstage vorher unterrichtet und auf den Wegzug vorbereitet sein, so leuchtet bei der grossen Masse des Volks, deren Ausmarsch sich in wenige Stunden zusammendrängte, von selbst ein, dass an besondere Ruhe und Gemächlichkeit dabei nicht zu denken war. Kann doch auch Kn. selbst

(S. 100.) es nicht in Abrede stellen, dass auch nach dem Elohisten das Fortziehen eine **eilige Flucht** war! Ob aber die Aegypter mit ihrem Dringen — wie die Geschichte in ihrer gegenwärtigen Gestalt erzählt — oder ob — wie nach Kn. S. XVIII. 48. die Grundschrift berichtete — Mose selbst, den Augenblick der Bestürzung Aegyptens wahrnehmend, das Signal zum Aufbruch gab: immer geschah dieser, trotz aller voraufgegangenen Erwartung und Bereitschaft, gewiss zuletzt doch so schnell und plötzlich, dass das unterlassene Säuern des Teiges sich daraus zur Genüge erklärt. [1])

---

[1]) So kommt schliesslich Alles auf die Differenz hinaus, dass nach dem Elohisten Mose von Pharao die völlige Freigebung des Volkes für immer, nach dem Ergänzer dagegen nur eine zeitweilige Entlassung zur Feier eines Festes in der Wüste gefordert haben soll. Und im Zusammenhange damit lasse dann der Elohist Mose das Volk ohne Erlaubniss eigenmächtig hinwegführen, während nach dem Jehovisten Pharao schliesslich nicht blos die Erlaubniss zum Wegzuge gebe, sondern das Volk sogar gewaltsam wegtreibe. — Allein wir müssen aufs Bestimmteste erklären, dass diese Differenz keine wirklich vorhandene, sondern eine erst von der Kritik künstlich gemachte ist. Dies muss einem jeden Unbefangenen die einfache Betrachtung der betreffenden Stellen lehren. 1) Zunächst steht fest, dass auch bei dem „Jehovisten" nicht anders als in der „Grundschrift" Gott von vornherein dem Mose die **völlige** Ausführung Israels aus Aepypten verheisst. Und zwar in beiderlei Stücken so, dass theils **er selbst** Israel auszuführen verspricht, vgl. 3, 8. 17. mit 6, 6. f., theils dem **Mose** dies zu thun befiehlt, vgl. 3, 10. mit 6, 13. In der ursprünglichen **Intention** lassen also beide Berichte durchaus keinen Unterschied erkennen. — 2) Ebenso wenig ist dies aber auch der Fall in dem **Verfahren**, durch welches Mose diese Intention Gottes zu verwirklichen sucht. Denn sogleich in der ersten Stelle, 3, 18., und dann überall da, wo die von Mose an Pharao zu richtende Forderung ipsissimis verbis ausgesprochen wird, z. B. 5, 1. 7, 16. 8, 16. u. ö., lesen wir das Gesuch um Entlassung zur Festfeier. Man weise uns dagegen eine einzige Stelle nach, wo die ausdrücklich und ausführlich formulirte Forderung auf gänzliche Entlassung Israels lautet. Die Stellen 6, 11. 7, 2. können als solche nicht gelten. Sie enthalten eben keine **directe** Anrede an Pharao; und das: „Rede mit Pharao und er (dass er) entlasse Israel aus seinem Lande" giebt sich deutlich als Compendium der frühern ausführlichen Forderung kund, wogegen auch das מארצו nicht geltend gemacht werden kann, da es auch bei der 3tägigen Entlassung ausdrücklich auf eine Reise **ausser Landes** abgesehen war

Der ganze Schluss des 12. Capitels, von V. 40—51. soll auch nach Kn.'s kritischem Urtheil der Grundschrift verbleiben; man muss gestehen, dass C. 12. bei der kritischen Analyse im Ganzen noch ziemlich gnädig davonkommt. Um so schlimmer geht es aber dem 13. Cap., in welchem nur wenige Vv. der Grundschrift zuerkannt werden. Zwar finden wir auch hier in der Bestimmung des Einzelnen unter den Kritikern manche Differenz; hinsichtlich der in Frage kommenden Festgesetze aber stimmen die Neueren darin

---

(8, 22. f.). Aus demselben Grunde folgt auch aus den beiden abschliessenden Vv. 9, 35. 11, 10. nicht die Forderung gänzlicher Freilassung beim Elohisten, welchen Versen sich überdies auch beim Jehovisten der völlig analoge Schlussvers 8, 28. an die Seite stellt. Nach alledem steht die Sache so, dass Mose die von vornherein verheissene gänzliche Entlassung Israels nach Gottes Willen in der Weise zu erlangen suchen soll, dass er an Pharao zunächst die leichtere Bitte einer nur zeitweiligen Entlassung stellt. Wir sind durch nichts berechtigt, bei dem Elohisten, dem die Kritik keine ausführliche Anrede an Pharao in dieser Sache belassen hat, eine andere Ansicht zwischen den Zeilen zu lesen. — 3) Endlich erscheint der Erfolg in beiden Berichten, wenn man nur nicht in unberechtigter Weise die Worte presst, genau als derselbe. Wo steht denn in der Grundschrift, dass Pharao die Erlaubniss zum Wegzuge definitiv verweigert? Offenbar ist in 7, 4. das לֹא יִשְׁמַע nach dem Zusammenhange lediglich von den wiederholten früheren Weigerungen des Königs zu verstehen, ganz wie das לֹא יִתֵּן וגו' in 3, 19. Diesen macht aber nach beiden Berichten Jehovah dadurch ein Ende, dass er seine „Hand an die Aegypter legt" (vgl. fast dieselben Worte in 3, 20. u. 7, 4.), und dadurch die Erlaubniss zum Auszuge von Pharao erzwingt. Oder sollte wirklich das „ich führe heraus" in 7, 4. und das „danach wird er entlassen" in 3, 20. 6, 1. 11, 1. eine andre Anschauung von dem Ereigniss verrathen? Wie sollen wir denn anders durch die „grossen Wunder" (7, 4.) den Auszug „ermöglicht" denken, (Kn. S. VIII.), als so, dass Pharaos Trotz dadurch zuletzt gebrochen wird? Liegt es aber sonach auf der Hand, dass die Erzählung an einer Stelle nur mehr die höchste Causalität Gottes, an der andern mehr die Thätigkeit Pharaos, als des Werkzeuges, hervorhebt, so werden wir uns schliesslich auch nicht daran stossen dürfen, wenn die Pharao abgenöthigte Entlassung (שִׁלַּח) sogar als Austreibung (גֵּרַשׁ) erscheint vgl. 6, 1. 11, 1. Wir müssen dies vielmehr als den Umständen allein entsprechend und somit als einen ächt historischen Zug anerkennen.

überein, dass höchstens 13, 1. 2. elohistisch, in V. 3—16. dagegen ein jehovistisches Mazzot- und Erstgeburtsgesetz enthalten sei. Wir müssen uns hier auf die Betrachtung des Mazzotgesetzes in V. 3—10. beschränken.

Zunächst erscheine, so behauptet Kn., die Verordnung über das Ungesäuerte an dieser Stelle, nach der elohistischen Vorschrift 12, 14—21., als reiner Ueberfluss. Wir werden dem unmöglich beistimmen können, wenn wir uns erinnern, dass in 12, 14. ff. zunächst nur dem Mose von Gott über die Feier der Mazzot eine Mittheilung gemacht, diese aber von Mose noch nicht dem Volke promulgirt worden war. Eine solche Publication des bisher an Mose allein ergangenen göttlichen Befehls über die zweite wesentliche Seite der Paschafeier, die 7tägige Beobachtung der Mazzot, erscheint aber in der That als unerlässlich nöthig, um so mehr, als hinsichtlich der ersten Seite der Feier, der Paschamahlzeit, eine solche gleichfalls stattgefunden hatte, wobei es selbst der Kritik Kn.'s nicht eingefallen war, V. 21. ff. als „reinen Ueberfluss" neben V. 1—13. auszugeben. Wie sehr aber gerade diese Stelle zu einer solchen Publication geeignet war, muss aus dem S. 11. 35. f. Bemerkten erhellen. — Ferner soll in Sprache und Darstellung „schier Alles" den Jehovisten verrathen. Allein auf die Benennung des Festmonats als des חֹדֶשׁ הָאָבִיב, während er in der Grundschrift der „erste Monat" heisse, hätte schon nach Hengstenbergs Erörterung, Beitrr. Th. III. S. 364. f., nicht ferner Gewicht gelegt werden dürfen. Der Name „Aehrenmonat" steht immer nur im Zusammenhang mit dem Auszuge aus Aegypten und der Paschafeier (Ex. 13, 4. 23, 15. 34, 18. Deut. 16, 1.), nicht blos mit Beziehung auf die am Pascha darzubringenden Garben, sondern weil die junge in Aehren sprossende Saat (אָבִיב) zugleich die junge Frühlingsblüthe beginnender nationaler Selbstständigkeit, welche für Israel in diesem Monat aufging, in einem treffenden Bilde wiederspiegelte. Dass ausser Verbindung mit dem Pascha dieser Monat als „der erste" bezeichnet wird (Ex. 40, 2. 17. Num. 20, 1.), kann natürlich Nichts beweisen, weil die Mo-

nate einfach zu zählen das durchaus Gewöhnliche im A. T. ist; dass aber auch bei Erwähnung des Pascha der Monat zuweilen nicht Abib, sondern erster Monat heisst, hat nicht in einem abweichenden Sprachgebrauch des Elohisten, sondern in dem genauen chronologischen Charakter der betr. Stellen seinen Grund, so Num. 9, 1. ff.; Lev. 23, 5. vergl. V. 24.; Num. 28, 16. vergl. 29, 1. Wegen der übrigen sprachlichen Differenzen kann ich der Kürze wegen auf Keils Einleitung ins A. Test., S. 100., verweisen. — Uebrigens kann sich Knobel selbst nicht verschweigen, dass neben der Uebereinstimmung doch in unserm Cap. auch eine auffallende Differenz von dem sonstigen „jehovistischen" Sprachgebrauch sich findet (vgl. z. B. das 4malige Elohim in V. 17—19., das „sonst unerhörte" יָד חֲזָקָה in V. 3. 14. 16. u. A.). Er erklärt dies natürlich sofort daraus, dass der Jehovist hier nach ihm vorliegenden Urkunden berichte: eine Auskunft, bei welcher entweder der bereits besprochene innige Zusammenhang unsers Mazzotgesetzes mit den Vorschriften in C. 12. völlig ignorirt oder ein Wunder angenommen werden muss, durch welches diese von fremder Hand verarbeitete fremde Urkunde nicht nur so trefflich dem elohistischen 12. Cap. sich anschloss, sondern dieses selbst gerade an der Stelle ergänzungsbedürftig bleiben musste, wo später die Ergänzungen des 13. Cap. eintreten konnten. — —

So haben alle gegen unsere Capitel vorgebrachten Einwürfe, sowohl der ältern Fragmenten- und Urkunden- als auch der neuern Ergänzungshypothese, die Ueberzeugung von der kritischen Verderbtheit der hierin enthaltenen Paschagesetze zu begründen nicht vermocht; vielmehr mit erhöhter Gewissheit von der Integrität und dem Zusammenhange des ganzen uns vorliegenden Abschnittes kehren wir aus der Untersuchung zurück. Eben so wenig konnten die Spuren eines vermeintlich spätern Zeitalters und mythischen Charakters dieser Capitel sich uns bewähren; vielmehr trat die Ursprünglichkeit und Glaubwürdigkeit der hier aufgezeichneten Gesetzgebung und Geschichte uns mehrfach aufs Un-

verkennbarste entgegen. Wir dürfen also auch ferner noch unsere Capitel als ächte, unverfälschte und unversehrte Urkunden der ursprünglichen Mosaischen Paschainstitution betrachten und sind daher auch des Trostes nicht bedürftig, den die Kritik angesichts ihrer Resultate darin zu finden weiss, dass die Gesetze unsers Abschnittes doch grösstentheils zu den „älteren und ältesten" elohistischen Bestandtheilen des Pent. gehören (vgl. auch Hupfeld P. I., p. 21.); eine Ansicht, mit welcher sie nach ihren eignen anderweitigen Aeusserungen entweder nur in sehr beschränktem Umfange Ernst machen kann [1]), oder nach welcher wir auch für die Abfassung der „älteren und ältesten" Bestandtheile des Pent. in eine so späte Zeit verwiesen werden, dass von den ursprünglichen und wahren Gedanken des Gesetzgebers in der Erinnerung und Ueberlieferung des Volkes nur noch schwache und verdunkelte Spuren vorhanden sein konnten. Die Betrachtung der übrigen Gesetzesstellen, zu welcher wir nunmehr übergehn, wird dazu beitragen, unsre in den bisherigen Untersuchungen gewonnene Ueberzeugung nach verschiedenen Seiten hin noch weiter zu begründen.

Werfen wir zunächst einen Blick auf das Verhältniss, in welchem die folgenden Festgesetze zu der eben besprochenen Exodusstelle und unter einander stehen. In den bisher untersuchten Capiteln des Exodus war ausschliesslich vom Pascha die Rede. In allen folgenden Stellen, die einzige Num. c. 9. ausgenommen, finden wir dagegen stets die drei grossen Jahresfeste zusammen aufgeführt. Dabei ist ein Fortschritt in der immer bestimmtern Fixirung unverkennbar, so zwar, dass in Beziehung auf das Pascha zugleich einige Modificationen des früher Bestimmten eintreten. Wir sehen nicht nur Einzelnes, was in dem Grundgesetze noch nicht erwähnt worden war, später hinzugefügt

[1]) Vgl. ausser manchen im Vorigen besprochenen Urtheilen der Kritik noch Hupfeld P. I., p. 20: „legem Mosis non authenticam . . . sed multo post huic tempori et loco affictam."

— so die Feier des Nachpascha im zweiten Monat und die Darbringung der Erstlingsgarbe —, sondern auch einzelne Züge, als nur auf die erstmalige Feier anwendbar — wie das Besprengen der Thürpfosten mit Blut, die Auswahl des Paschalammes am zehnten Tage, der reisefertige Aufzug —, später stillschweigend oder direct aufgehoben werden. Die erste Stelle, wo die sämmtlichen drei grossen Jahresfeste erwähnt werden, ist die dem Charakter des Bundesbuches völlig angemessene compendiarische Zusammenstellung in Exod. 23. nebst dem parallelen Abschnitt in Cap. 34., bei welcher es nur auf die Dreizahl der jährlichen Festfeier und eine allgemeine Angabe der Festzeit ankam. Darauf begegnen wir in dem Verzeichnisse über die מֹעֲדִים Lev. 23. ausführlicheren Bestimmungen über die drei Feste. In Beziehung auf das Pascha kommt hier hinzu die Vorschrift wegen Darbringung der Erstlingsgarbe; für das Pfingstfest wird die Darbringung der neuen מִנְחָה sammt ihren Opfern, für das Hüttenfest die siebentägige Feier und das Wohnen in Laubhütten angeordnet und das Fest zugleich in den Cyclus der grossen Feiern des siebenten Monats eingereiht. Nachdem in Num. 9. bei Gelegenheit der Paschafeier am Sinai im zweiten Jahre des Auszugs noch das Nachpascha für die Unreinen gestiftet ist, folgt in Num. c. 28. 29. der Opferkatalog, in welchem die Bestimmungen von Lev. 23. zum grossen Theil wörtlich wiederaufgenommen werden, um die Verordnungen über die für die Feste darzubringenden Opfer daran anzuknüpfen. Im 16. Cap. des Deuteronomiums endlich werden die drei Feste auf „den Ort, welchen Jehova erwählen wird“, auf das zu errichtende Centralheiligthum, bezogen und ausschliesslich an dieses mit ihrer Feier geknüpft.

Schon aus dieser einfachen Uebersicht muss sich jedem Unbefangenen die Ueberzeugung aufdrängen, wie nichts weniger als Willkür oder Zufall über der Anordnung der Festvorschriften gewaltet hat, vielmehr durchweg bewusste Planmässigkeit in derselben sich zu erkennen giebt; und wie, wenigstens nach der jetzigen Gestalt der Mos. Fest-

gesetzgebung, hier keineswegs verschiedene mechanisch zusammengefügte, einander mannigfach widersprechende Documente, sondern im Allgemeinen wohlzusammenstimmende, sich unter einander aufs Beste ergänzende Gesetzesabschnitte erscheinen, deren theilweise Unvollständigkeit und Unbestimmtheit der directen Verweisung auf diejenigen verwandten Stellen gleichzuachten ist, in welchen die vermisste Vervollständigung oder Näherbestimmung sich findet. Freilich würde der Schluss von der erwiesenen Planmässigkeit innerhalb der Pent. Festgesetzgebung sofort auf deren ursprünglich einheitliche Abfassung an dieser Stelle noch zu eilig sein; denn immer wäre ja noch möglich, dass, neben der Einheit im Plane des Ganzen, in einer Menge einzelner Eigenthümlichkeiten und kleiner Differenzen die ursprüngliche Verschiedenheit der zusammengeschmolzenen Urkunden oder der besondere schriftstellerische Charakter der verschiedenen bei Abfassung des Pent. thätigen Hände sich verriethe. Erst wenn ausser dem einheitlichen Plane des Ganzen die volle Zusammenstimmung aller einzelnen Theile erwiesen worden, bei welcher kein Stück fremdartigen Charakters, keine Spur einer Naht oder übelverdeckten Einschaltung, keine müssige Wiederholung oder widersprechende Bestimmung sich entdecken lässt, vielmehr alles Einzelne mit dem Ganzen und unter einander im besten Zusammenhange erscheint, erst dann ist der Schluss auf die einheitliche Abfassung hinreichend begründet, soweit dies überhaupt auf diesem Standpunkt möglich ist. Indessen gewährt doch auch die eben dargelegte allgemeine Zusammenstimmung der Festgesetze zunächst einige Beruhigung gegenüber dem tumultuarischen Verfahren einer Kritik, welche sich darin gefällt, auch die augenfälligste Ordnung in das wirre Durcheinander zerstreuter Trümmer aufzulösen; sodann aber muss diese Beschaffenheit der Festgesetzgebung im Ganzen und Grossen ein gutes Vorurtheil erwecken für die Beschaffenheit auch der einzelnen Gesetzesstellen, in deren kritischer Beleuchtung wir nunmehr fortfahren.

---

2. Exodus 23. und 34.

1. Indem wir diese beiden parallelen Abschnitte einer gemeinsamen Betrachtung unterziehen, haben wir zuerst ihre Stellung im Zusammenhange der Mosaischen Festgesetzgebung und zu einander ins Auge zu fassen. In dieser Hinsicht bemerken wir zunächst sofort, dass das erste dieser Stücke, C. 23, 14—19., innerhalb des Bundesbuches (סֵפֶר הַבְּרִית 24, 7.) seine Stelle hat, d. h. innerhalb der in C. 21—23. enthaltenen Gesetze, auf Grund deren Jehova mit Israel seinen Bund am Sinai schliesst; und zwar näher innerhalb derjenigen dieser Gesetze, welche nicht mehr Jehova unmittelbar — wie den Dekalog in 20, 1—17. —, sondern, auf des Volkes Bitten, durch Moses Vermittelung dem Volke offenbart. Diese verhalten sich zu dem in den „zehn Worten" ausgesprochenen theokratischen Grundgesetze wenn nicht als weitere Ausführung so doch als erste Anwendung der dort niedergelegten allgemeinen Grundgedanken auf die zunächstliegenden Gebiete des theokratischen Lebens. Es entspricht daher durchaus der Natur der Sache, dass wir in einem derartigen Abriss der wichtigsten theokratischen Pflichten, מִשְׁפָּטִים vgl. 21, 1., neben der Achtung gegen den menschlichen Mitgenossen der Theokratie in seiner persönlichen Freiheit (21, 2—11.), seinem Leben (21, 12. ff.), seinem Eigenthum (12, 33. ff.), auch die Achtung gegen den Bundesgott selbst, in der Feier seiner heiligen Zeiten, erfordert finden. Nicht weniger entspricht es dem einheitlichen Charakter der ganzen in C. 20—23. enthaltenen Grundgesetzgebung, dass die Festgesetze die letzte Stelle in derselben einnehmen. Wie in den grundlegenden zehn Worten, C. 20., von der Verehrung Gottes zu der Achtung gegen den Nächsten herabgestiegen wurde, so steigt der anwendende Abschnitt, C. 21—23., von der Achtung gegen den Nächsten zu der Verehrung Jehovas auf[1]); und

[1]) Vgl. auch Stähelin, Unterss. S. 20. — Die Bestimmungen über den Bau des Altars in C. 20, 22—26. wird man hiergegen nicht geltend machen dürfen; denn dass diese nicht in die Reihe der משפטים, son-

wie gleich zu Anfang, bei dem ersten Gebote des Dekalogs, Drohung und Verheissung aufgetreten war, so findet auch am Schlusse des Ganzen Verheissung und Drohung in ausführlicher Fassung ihre Stelle (23, 20—33.). In doppelter Weise kehrt also der Schluss abrundend in den Anfang zurück.

Aber nicht blos in dem Ganzen des Bundesbuches erscheint unsre Festverordnung organisch eingegliedert; sie weist auch rückwärts über dasselhe hinaus und knüpft an ein Früheres aufs Bestimmteste an. Konnte das: „wie ich dir befohlen habe“ 23, 15. 34, 18. nur mit sichtlicher Willkür als späterer Zusatz des Diaskeuasten verworfen werden [1]), so war es andrerseits auch verlorene Mühe, wenn man glaublich zu machen suchte, dass das frühere Gesetz, auf welches u. St. verweist, kein anderes als das des Deuteronomiums (C. 16.) sei [2]). Es lässt sich nun einmal durch keine Ausflucht beseitigen, was aus der einfachen Reihenfolge der Erzählung sich von selbst ergiebt, dass das כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ in u. St. auf Ex. 12. 13. zurückbezogen werden muss. Und wir können es nur natürlich finden, dass wo das Paschafest als eins der drei grossen theokratischen Feste unter die Grundgesetze des Bundes aufgenommen wird, dies mit einem Rückblick auf die bereits früher erfolgte Einführung dieses Festes geschieht. Es ist demnach völlig ungerechtfertigt, mit Hitzig [3]) und Hupfeld [4]) des-

---

dern mehr in einen historischen Zusammenhang gehören, indem sie theils mit der Nachricht in V. 18—21. eng zusammenhängen, theils die Voraussetzung zu dem in C. 24. berichteten Bundesopfer enthalten, hat, wie mir scheint, Bertheau, Sieben Gruppen mos. Gesetze S. 17. f., überzeugend dargethan.

[1]) So Hitzig, in dem Sendschr. an Schweizer S. 21. S. dagegen Hengstenberg, Beitrr. Th. III. S. 371. und Bertheau, a. Schr. S. 51. f.

[2]) So George, a. a. O. S. 117. Diese eine Stelle reicht hin, um das Urtheil Hrn. D. H.'s zu rechtfertigen, wenn derselbe Georges Ansicht von der Priorität des Deuteron. als einen „immanis error“ bezeichnet (Part. I. p. 1.).

[3]) a. Schr. S. 32. 36. [4]) Part. I. p. 3.



halb, weil in unserm Abschnitt zum ersten Male alle drei grossen Jahresfeste Israels erwähnt werden, denselben für die älteste Festverordnung auszugeben, in dem Sinne, dass hier noch am meisten die ursprüngliche Gestalt und Bedeutung der Israelit. Feste sich verrathe, welche in allen folgenden, aus späteren Entwickelungen hervorgegangenen Gesetzesstellen mehr oder weniger verdunkelt sei. Dem widerstreitet ausser der bestimmten Rückweisung auf das frühere Paschagesetz auch noch dies, dass hinsichtlich der beiden anderen Feste unsre Stelle nach jener Ansicht auch den folgenden Festgesetzen gegenüber in eine falsche Selbstständigkeit treten würde, auf welche sie selbst am wenigsten Anspruch macht. Denn es liegt auf der Hand, wie in unserm Abschnitte, entsprechend seiner Stellung unter den Bundesgesetzen, nur eine einzelne ganz bestimmte Seite an den Festen hervorgehoben wird: die Verpflichtung dreimaliger jährlicher Feier (vgl. 23, 14. 17.), und zu diesem Behufe eine allgemeine Angabe der Festzeit. Das eigentliche Wesen der Feste ist daher hier nur ganz im Allgemeinen angedeutet; alles Uebrige, was zur genauern Charakteristik besonders der zwei letzten Feste erforderlich ist, bleibt weiterer Mittheilung vorbehalten, auf welche unser Gesetz in seiner summarischen Kürze so gut wie ausdrücklich hinweist. Hierbei ist nun zweierlei sofort von selbst klar: einmal, dass die erforderliche Näherbestimmung nicht erst von der Entwickelung späterer Jahrhunderte erwartet werden, sondern, wenn das Gesetz nicht räthselhaft und aller möglichen Missdeutung ausgesetzt bleiben sollte, nothwendig bald, jedenfalls noch von dem Verf. unsers Gesetzes selbst, gegeben werden musste; und sodann, dass in den folgenden Festgesetzen, mochten auch manche neue Seiten der Feier sich aufschliessen und manche besondere Züge hinzugefügt werden, doch der allgemeine Grundcharakter der Feste nicht verändert oder verdunkelt werden durfte; wie denn auch die spätere Gesetzgebung deutlich genug mit dem Bewusstsein auftritt, nur eine weitere Entwickelung und Ergänzung der hier vorliegenden

auszusprechen. Nach alle dem erscheint unsre Stelle, wie sie selbst rückwärts auf der Grundurkunde aller Isr. Festfeier, Ex. 12. 13., ruht, nach vorwärts zugleich als das einfache Grundschema des Isr. Festcyclus, dessen weitere Ausführung den folgenden Gesetzen vorbehalten bleibt, ausser deren Zusammenhange dasselbe aufzufassen deshalb ein entschiedenes Unrecht gegen die Tendenz unsrer Stelle ist.

Wir haben hiermit das Verhältniss unsrer Pericope zu den folgenden Festgesetzen angedeutet. Indem wir die ausführlichere Erörterung desselben den späteren Stellen vorbehalten, haben wir hier zunächst nur noch kurz die auffallende Erscheinung zu berücksichtigen, dass in unserm Buche selbst der vorliegende Abschnitt noch einmal, wenn auch mit manchen Abweichungen im Einzelnen, wiederkehrt, C. 34, 18—26. Es handelt sich hierbei jedoch keineswegs um eine müssige Wiederholung. Die Sache ist nämlich, wie bekannt, diese. Nachdem Mose die in C. 20—23. offenbarten Gesetze in das Bundesbuch eingetragen und auf Grund dieser die feierliche Bundschliessung vollbracht hat (24, 4. bis 11.), erhält er Befehl, den Berg zu besteigen, um die „steinernen Tafeln und das Gesetz und Gebot, welches der Herr selbst geschrieben“, zu empfangen, d. h. die mit dem Gesetz und Gebot vom Herrn eigenhändig beschriebenen Tafeln, 24, 12. vgl. 31, 18. Er gehorcht dem Befehl und bleibt 40 Tage auf dem Berge, wo ihn der Herr zugleich über die Einrichtung des Heiligthums eingehend unterweist, C. 25—31. Inzwischen hatte sich das Volk dem Kälberdienst ergeben, worüber Mose bei seiner Rückkehr im heiligen Zorne die zwei Gesetzestafeln zerbricht, ein Zeichen, dass Jehova mit dem bundbrüchigen Volke auch seinerseits den Bund gebrochen habe. Aber nachdem blutige Strafe an den Abtrünnigen vollzogen ist, lässt sich der Herr durch Moses mittlerische Fürsprache zur Erneuerung des Bundes bewegen. Mose soll mit zwei neuen Tafeln, wozu er diesmal selbst das Material liefern muss, den Berg abermals besteigen und der Herr will auf sie dieselben Worte schreiben, wie auf die früheren, 34, 1. In einer ehrfurchtgebie-

tenden Erscheinung erneuert Jehova zunächst seine Verheissung, 34, 10. 11., woran er eine Reihe gesetzlicher Verpflichtungen schliesst, 34, 12—26., welche das Fundament des neuen Bundes bilden sollen und welche Mose deshalb aufschreiben muss, V. 27. Darauf erhält er die von Gott selbst beschriebenen [1]) neuen Tafeln, V. 28., und steigt mit glänzendem Angesicht vom Berge herab. Wir müssen von vornherein erwarten, dass, da der neue Bund eben nur die Erneuerung des frühern sein soll, auch die Gesetze, auf Grund deren ihn Jehova schliesst, dieselben sein werden, wie vorher. Und in der That enthalten sowohl die zwei Tafeln nach dem ausdrücklichen Zeugniss von V. 28. die frühere Zehnzahl der Bundesworte [2]), als auch die von Mose aufzuzeichnenden Gesetze sämmtlich eine fast wörtliche Wiederholung schon früher emanirter Bestimmungen. Nach einer ausführlichen Abmahnung von Verunreinigung mit heidnischem Wesen und Cultus, V. 12—17. (vgl. 23, 23. ff.), welche nach dem götzendienerischen Abfall des Volkes hier besonders an ihrer Stelle war, tritt in V. 18. bis 26. eben die Reihe der Festgesetze wieder auf, welche bereits in dem ersten Bundesbuche C. 23, 14—19. gestanden hatte. Dass gerade diese, die Cultusgesetze, hier wiedererscheinen, hat zunächst gleichfalls in der Abgötterei Israels mit dem goldnen Kalbe seinen Grund. Aber darin nicht allein. Es ist nämlich von vornherein wahrscheinlich, dass der neue Bund materiell auf die sämmtlichen in dem

---

[1]) Dass nämlich in וַיִּכְתֹּב V. 28. nicht Mose, sondern Jehova Subject sei (vgl. V. 1. 31, 18.), wird gegenwärtig allgemein anerkannt, s. Hengstenberg, Beitrr. Th. III. S. 387. Bertheau, a. a. O. S. 98. Kurtz, Gesch. des A. B. Th. II. S. 324. f. Knobel, a. a. O. S. 328.

[2]) Hitzig (Sendschr. an Schweizer, S. 40. ff.) glaubt zwar entdeckt zu haben, dass auf den zweiten Tafeln nicht — wie schon aus dem ganzen Zusammenhange von C. 20—24. wahrscheinlich ist und durch Deut. 10, 4. ausdrücklich bezeugt wird — der Dekalog gestanden habe, sondern die in 34, 12—26. mitgetheilte Zehnzahl von Geboten: eine Entdeckung, deren völlige Haltlosigkeit jedoch bereits von Hengstenberg, Beitrr. Th. III. S. 389. f., Bertheau, a. Schr. S. 97. f., Kurtz, a. a. O. Th. II. S. 322. f. erwiesen ist.

frühern Bundesbuche enthaltenen Gesetze gegründet werden soll und die a. u. St. erwähnten nur exemplificirend wiederholt werden. Das ist aber auch wirklich der Fall, wie aufs Deutlichste daraus erhellt, dass ausser den Festvorschriften, welche die letzte Stelle unter den Bundesgesetzen einnehmen, auch der Dekalog, welcher am Anfange derselben steht, bei dem neuen Bundschluss ausdrücklich Erwähnung findet. Damit wird doch unverkennbar darauf hingewiesen, dass die ersten wie die letzten Gesetze des frühern Bundesbuches, oder dasselbe in seinem ganzen Umfange von Anfang bis zu Ende, auch für den erneuerten Bund die gesetzliche Grundlage bilden soll [1]). So erscheint denn die Wiederholung unsers Abschnittes keineswegs als ein willkürlicher oder zufälliger Pleonasmus, sondern durch Absicht und Zusammenhang der Erzählung vollkommen gerechtfertigt, ja nothwendig erfordert; wenn auch dem Abschnitt allerdings, eben wegen seines überwiegend geschichtlichen Zusammenhanges, im Vergleich mit den eigentlich gesetzlichen Partien unsers Buches der Charakter des mehr Gelegentlichen, Episodischen beigelegt werden muss [2]).

---

[1]) Vgl. Bertheau, a. Schr. S. 95. 96. Aus dem Bemerkten erhellt zugleich, auf wie geringer Einsicht in den Zusammenhang die Behauptung Knobels beruht, dass nach dem „Haupterzähler" (C. 21. ff.) nicht blos, wie bei dem „gegenwärtigen Erzähler", die religiösen, sondern auch die bürgerlichen Gesetze dem Bundschluss zum Grunde gelegt werden (S. 313. 327.)! Um Nichts begründeter ist es, wenn Kn. an derselben Stelle den Befehl an Mose in 34, 27., die Bundesgesetze aufzuschreiben, unvereinbar findet mit 24, 4., wonach Mose dieselben schon vor dem Vorgange mit dem goldenen Kalbe aufgeschrieben habe; ja wenn er S. 325. den ganzen Abschnitt 34, 9—28. dem „Haupterzähler" blos deshalb abspricht, weil dieser alles hier Erwähnte schon 23, 24. f. und sonst berichtet habe. Als ob es sich in C. 34. um dasselbe Factum wie in C. 23. u. f., und nicht vielmehr um einen erneuten Bundschluss handelte! Und als ob etwas Widersprechendes darin läge, dass Mose bei dieser Gelegenheit die Bundesgesetze von Neuem in Schrift verfassen muss, wie auch Jehova selbst den Dekalog zum zweiten Male auf steinerne Tafeln schreibt! Es ist unbegreiflich, wie sehr sich unserm Kritiker der einfache Zusammenhang der Erzählung verschlossen hat.

[2]) Vgl. Hengstenberg, Th. III. S. 360. Bertheau, a. Schr. S. 84. f.

2. Gehen wir nun auf den Inhalt unsers Doppelabschnittes und auf die Beleuchtung der von der Kritik hier gemachten Entdeckungen näher ein. — Wir begegnen zunächst hinsichtlich des Ursprungs der Stelle C. 23, 14—19. einem beträchtlichen Zwiespalt des kritischen Urtheils. Während nämlich Hr. D. H. diesen Abschnitt mit den „Grundgesetzen des Reiches Gottes auf dem Sinai verkündigt (C. 20, 1—17. C. 21—23, 19.)" der Grundschrift zuweist [1]), hält Kn. [2]) den ganzen Complex von Gesetzen in C. 19—24. (ebenso wie C. 32—34.) für eine jehovistische Einschaltung, lässt aber den Jehovisten dabei wiederum älteren Urkunden folgen, von denen Kn. zwei — beide freilich jünger und weniger authentisch als der Elohist (vgl. S. 185.) — herauszuerkennen meint: den „Haupterzähler", dem er unter Anderm auch unsre Grundstelle in C. 23., und den „zweiten Berichterstatter", dem er die abgeleitete Stelle in C. 34. zuertheilt. Eine ausführliche Würdigung dieses neusten Scheideversuchs, gegen dessen Zuverlässigkeit sich schon nach den S. 75. Anm. 1. mitgetheilten Proben die stärksten Bedenken erheben, liegt nicht im Plane der gegenwärtigen Untersuchung. Wir werden daher jene Hypothese im Folgenden nur insoweit berücksichtigen, als sie für die Festgesetzgebung von wirklicher Erheblichkeit ist. Da nun hinsichtlich der Parallele im 34. Cap. auch Hr. D. H. [3]) es als kritisch allgemein angenommen voraussetzt, dass dieselbe, sammt dem ganzen Abschnitt C. 31, 18—34, 35., nicht dem Verf. der Grundstelle, sondern einem weit spätern Autor angehöre, so sehen wir uns vor Allem auf eine kritische Vergleichung der beiden parallelen Stellen hingewiesen, und lassen zu diesem Behuf hier zunächst eine Uebersicht beider Recensionen folgen.

---

[1]) Quellen S. 86.

[2]) Vgl. S. 181. ff. Aehnlich theilweise schon die frühere Ergänzungshypothese bei Stähelin, Unterss. S. 24. f., v. Lengerke, Kenáan S. XCIX., De Wette, Einl. S. 182.

[3]) Part. I. p. 7. not. 16.

23, 14. Drei Mal (שָׁלֹשׁ רְגָלִים) sollst du Fest feiern mir im Jahre:	
15. Das Fest der Mazzot sollst du beobachten; sieben Tage sollst du Mazzot essen, wie (כַּאֲשֶׁר) ich dir befohlen habe, zur festgesetzten Zeit des Monats Abib (לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב), denn in ihm (בוֹ) bist du ausgegangen aus Aegypten.	34, 18. Das Fest der Mazzot sollst du beobachten; sieben Tage sollst du Mazzot essen, wie (אֲשֶׁר) ich dir befohlen habe, zur festgesetzten Zeit des Monats Abib, denn im Monat Abib (בְּחֹדֶשׁ הָאָ') bist du ausgegangen aus Aegypten.
	19—20. Alles was die Mutter bricht, ist mein ... jeden Erstgeborenen deiner Söhne sollst du lösen.
Und nicht sollen sie angesichts meiner leer erscheinen (וְלֹא־יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם).	Und nicht sollen sie angesichts meiner leer erscheinen.
	21. Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebenten Tage sollst du ruhen, in der Pflügezeit und in der Erntezeit sollst du ruhen.
16. Und das Fest der Ernte (חַג הַקָּצִיר) der Erstlinge deines Werkes (בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ), welches du säest auf dem Felde.	22. Und das Wochenfest (חַג שָׁבֻעֹת) sollst du dir machen (תַּעֲשֶׂה לְךָ), der Erstlinge der Weizenernte (בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים).
Und das Fest der Einsammlung (חַג הָאָסִף) beim Ausgang des Jahres (בְּצֵאת הַשָּׁנָה), wenn du eingesammelt hast dein Werk von dem Felde.	Und das Fest der Einsammlung bei der Wendung des Jahres (תְּקוּפַת הַשָּׁנָה).
17. Drei Mal (שָׁלֹשׁ פְּעָמִים) im Jahre soll erscheinen all dein Männliches (כָּל־זְכוּרְךָ) vor dem Angesicht (אֶל־פְּנֵי) des Herrn Jehova.	23. Drei Mal (שׁ' פ') im Jahre soll erscheinen all dein Männliches angesichts (אֶת־פְּנֵי) des Herrn Jehova, des Gottes Israels.

	24. Denn ich will vertreiben Völker vor dir und ich erweitere deine Grenze und nicht soll begehren Jemand dein Land, wenn du hinaufziehst, zu erscheinen angesichts Jehovas deines Gottes dreimal im Jahre (שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה).
18. Nicht sollst du opfern (לֹא־תִזְבַּח) über Gesäuertem das Blut meines Opfers (דַּם־זִבְחִי); und nicht soll übernachten das Fett meines Festes (חֵלֶב־חַגִּי) bis zum Morgen (עַד־בֹּקֶר).	25. Nicht sollst du schlachten (לֹא־תִשְׁחַט) über Gesäuertem das Blut meines Opfers; und nicht soll übernachten bis zum Morgen (לַבֹּקֶר) das Opfer des Paschafestes (זֶבַח חַג הַפָּסַח).
19. Das Erste der Erstlinge deines Ackers (רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ) sollst du bringen in das Haus Jehovas deines Gottes.	26. Das Erste der Erstlinge deines Ackers sollst du bringen in das Haus Jehovas deines Gottes.
Nicht sollst du kochen (לֹא־תְבַשֵּׁל) das Böcklein in der Milch seiner Mutter (גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ).	Nicht sollst du kochen das Böcklein in der Milch seiner Mutter.

Blicken wir zunächst auf den materiellen Inhalt unserer beiden Abschnitte, noch ganz abgesehen von ihrer im Einzelnen verschiedenen Textgestalt, so scheint sich die Verschiedenheit der Verff. und der spätere Ursprung von C. 34. sowohl durch die Erweiterungen als durch die weniger gute Anordnung dieses Abschnittes zu verrathen [1]). Bei näherer Betrachtung verschwindet indess dieser Schein völlig. Die Anordnung in C. 23, 14—19. ist einfach diese. Unmittelbar vorher geht das Gebot des Sabbatjahres und des Wochensabbats (23, 10. f.). An diese Feier innerhalb der Jahr- und der Tageswoche schliessen sich nun in unserm Abschnitt die Feiern innerhalb des einzelnen Jahres

[1]) Vgl. z. B. Hupfeld, Part. I. p. 7. 8. Hitzig, a. Schr. S. 40 f.

an, eingeführt durch die Ueberschrift V. 14: „Drei Mal sollst du Fest feiern mir im Jahre." Dann folgt die Aufzählung der drei grossen Jahresfeste, in V. 15., 16a. und 16b., worauf V. 17. abschliessend die dreimalige Feier von Neuem einschärft, dieselbe aber zugleich näher als Wallfahrt zum Heiligthum bezeichnet. In V. 18. 19. werden dann noch einige zusätzliche Bestimmungen über die Festfeier, mehr liturgischer Art, angeschlossen.

Alles dieses, mit Ausnahme des einleitenden V. 14., kehrt auch, und zwar in derselben Aufeinanderfolge, in der Parallele des 34. Cap. wieder, nur dass in den Tenor des Gesetzes noch einige andere, verwandte Bestimmungen hineingearbeitet sind. Dies berechtigt aber durchaus noch nicht, diese Stelle dem Verf. der frühern abzusprechen. Dass die Grundstelle hier überhaupt durch Zusätze erweitert erscheint, kann bei dem oben S. 75. bezeichneten Charakter des Abschnittes C. 34, 18—26. nicht auffallen; dass die hinzugefügten Vorschriften alle religiöser Art sind, folgt mit Nothwendigkeit aus dem Inhalt der Grundstelle, in welche nur homogene Gesetze eingeschaltet werden durften; dass durch diese Zusätze die einfache Uebersichtlichkeit der Grundstelle einigermassen verdunkelt wird, kann zugegeben werden, ohne damit die willkürlich-planlose Verwirrung, welche Hr. D. H. (I, 8.) unserm Abschnitt vorwirft, anzuerkennen. Vielmehr findet das scheinbar Unzusammenhängende in u. St. vollkommen seine Erklärung, wenn erkannt wird, wie der Verf. bei Anordnung der erweiterten Stelle ein zweites Eintheilungsprincip mit dem der Grundstelle zu verbinden gesucht hat [1]). Wir sehen dabei hier noch ab von dem Zusatz über die Heiligung der Erstgeburt V. 19—20., welcher dem Gebot über die Mazzotfeier durchaus naturgemäss sich anschloss,

[1]) Auch Knob. glaubt ein bestimmtes Princip der Anordnung in u. St. anerkennen zu müssen; findet dasselbe aber, äusserlich genug, in der Absicht des Vf., die einzelnen Bestimmungen in der Reihe vorzuführen, „in welcher sie nach dem Elohisten entstanden waren." (S. 313. 326. f.)

vgl. 13, 2. 11. f., und fassen gleich die in diesem Zusammenhang anscheinend fremdartigste Vorschrift ins Auge, das Sabbatgebot in V. 21. Dieses nimmt der Verf. aus der selbstständigen Stellung, in welcher es vor den Festgesetzen der Grundstelle stand, heraus, um es in die Festgesetzgebung selbst einzugliedern. Aber weshalb, und weshalb gerade an dieser Stelle, zwischen dem Mazzot- und Wochenfest? Es wird hier schwerlich genügen, mit Bertheau (S. 93.) unter Berufung auf die Worte בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר תִּשְׁבֹּת den Grund darin zu finden, dass gerade in der Erntezeit, zwischen Mazzot- und Wochenfest, die grösste Gefahr war, das Sabbatsgesetz zu übertreten. Es wäre dies einmal ein ziemlich äusserlicher Grund; sodann sind auch die bezeichneten Worte offenbar nur ein gelegentlicher Zusatz, der für die Stellung und Bedeutung des ganzen Gesetzes nicht entscheidend sein kann; endlich käme nach Bertheaus Fassung nur das בַּקָּצִיר, nicht auch das בֶּחָרִישׁ zu seinem Recht. Halten wir uns an die eigentliche Substanz des Gesetzes, das Gebot der Ruhe am siebenten Tage nach sechstägiger Arbeit, so erklärt sich seine Einreihung an diesem Orte ohne Zweifel aus der Absicht des Vf., den zwei Festen, bei denen die Siebenzahl der Zeiträume für die Feier massgebend ist — bei dem Wochenfest die Siebenzahl der Wochen, bei dem Hüttenfest die Siebenzahl der Monate — den Sabbat selbst, als das eigentliche Fundament für alle sabbatliche Feier grösserer Zeitabschnitte, voranzustellen und somit den Cyclus der sabbatlichen Zeiten, sofern sie innerhalb eines Jahres fallen, in Einer Uebersicht zusammenzufassen [1]). Gegen dieses neue, für unsern erweiterten Ab-

[1]) Natürlich konnte das Paschafest in diesen Cyclus nicht aufgenommen werden, weil es seinem innersten Wesen nach nicht auf der Sabbatsidee beruht (vgl. Wilh. Schultz, Deutsche Zeitschr. 1857. No. 25. S. 119.); deshalb erfolgte die Einschaltung des Sabbatgebots erst nach den Vorschriften über Mazzot und Erstgeburt. Und weil es dem Vf. ferner nur um die sabbatlichen Zeiten innerhalb eines Jahres zu thun war, musste er auch das Sabbatsjahr unerwähnt lassen, was man daher nicht mit Kn. (S. 313.) als Widerspruch gegen 23, 10. anführen darf.

schnitt geltend gemachte Ordnungsprincip musste das die Grundstelle allein beherrschende Princip der Dreimaligkeit jährlicher Feier natürlich in etwas zurücktreten; und es beruht sonach gewiss gleichfalls auf wohlüberlegter Absicht, wenn der Verf. die Ueberschrift 23, 14. mit ihrer allgemeinen Forderung dreimaliger jährlicher Feier a. u. St. beseitigte und nur den näher bestimmten Ausdruck in V. 23. beibehielt, welcher auf Festwallfahrt bei dreien der von ihm in C. 34. aufgezählten Feiern lautet. Nicht mehr jene Ueberschrift, wohl aber noch dieser Ausdruck passte zu dem nun auch andre Feiertage enthaltenden Verzeichniss. — Gegen die gute Ordnung unsers erweiterten Abschnittes bis zu dieser Stelle ist also wohl Nichts einzuwenden. Dass aber das Princip dieser Ordnung, die Idee des Sabbatcyclus, erst die Erfindung einer spätern Zeit sei, wird, nachdem auch Ewald [1]) dieselbe für eine charakteristisch Mosaische erklärt hat, Niemand mehr behaupten wollen.

Der letzte Zusatz in der Parallelst. des 34. Cap. ist die Verheissung der Sicherheit des Landes während der Festzüge zum Heiligthum V. 24. Wie passend dieselbe unmittelbar nach Aufzählung sämmtlicher Feste ihre Stelle findet, noch ehe die zusätzlichen Bestimmungen über einzelne Stücke der Festfeier aus C. 23, 18. 19. wiederholt werden, leuchtet ein. Warum diese Verheissung aber als unmosaisch verdächtig sein soll [2]), ist doch wahrlich nicht zu begreifen, da die Beziehung auf Zeiten und Zustände nach Einnahme des Landes an sich noch nicht als Zeichen nachmosaischer Abfassung gelten kann (s. oben S. 43.). Im Gegentheil, die Herablassung Gottes, mit welcher er dem Volke die Bundespflichten möglichst leicht und lieb zu machen sucht, muss an dieser Stelle, wo das Volk von Neuem für den Bund gewonnen werden soll, besonders angemessen erscheinen. In jeder spätern Zeit, auf dem Boden Kanaans,

---

[1]) Göttinger Gel. Anz. 1835. S. 2032. Zeitschr. für Kunde des Morgenl. 1840. S. 428. f. Alterthümer des Volks Isr., 2. Ausg. S. 379. ff.

[2]) Vgl. z. B. Hupfeld, P. I. p. 8.

wo das Volk das hier Verheissene bereits thatsächlich erfuhr, würde diese Verheissung ihr eigentliches Motiv entbehren.

Es leuchtet ein, wie wenig die theilweise Erweiterung und verschiedene Anordnung der zweiten Stelle dazu berechtigen kann, sie dem Verf. der ersten abzusprechen. Keine einzige der bisher betrachteten Abweichungen ist der Art, dass sie nicht vom Verf. der Grundstelle selbst, als er diese aus den oben S. 74. angegebenen Gründen in C. 34. wieder aufnahm, herrühren könnte. Im Folgenden wird sich zeigen, dass auch die Textverschiedenheit im Einzelnen zu keinem andern, theilweise sogar mit Nothwendigkeit zu demselben Resultate führt. Es erscheint sonach als das allein Consequente und Richtige, mit Stähelin [1]) u. A. beide Stellen — sammt den beiden grösseren Abschnitten, C. 19—24. C. 32—34., in denen sie stehn, einem und demselben Verf. zuzuschreiben [2]). Ob dieser aber der „Elohist" oder der „Ergänzer" sei, ist eine Frage, die sich nur im Zusammenhange einer unser ganzes Buch umfassenden kritischen Untersuchung entscheiden lässt, und über welche die Kritik selbst theilweise noch sehr verschiedener Meinung ist [3]). Wir haben kein Interesse, auf diese Untersuchung einzugehn. Uns kann es an dieser Stelle genügen, wenn — was sich theils bereits ergeben hat, theils noch ferner ergeben wird — in unseren beiden Abschnitten, für sich betrachtet, Nichts vorliegt, was uns hindert, sie in die älteste, ja in die Mosaische Zeit selbst zu versetzen; und wir überlassen es daher einem spätern Orte, festzustellen,

---

[1]) Unterss. S. 22—24.

[2]) Während noch Hr. D. H. dagegen die unangemessene Stellung von C. 32—34., mitten zwischen dem Befehl über Errichtung der Stiftshütte und dessen Ausführung, geltend macht (P. I. p. 7. not. 16.), ist nicht blos bei Ranke (Th. I. S. 93. f.), sondern auch bei Stähelin (S. 23.) hierüber bereits genügender Aufschluss gegeben.

[3]) Vgl. Haevernick, Einl. Th. I., 2. S. 166. De Wette, Einl. S. 182.

ob aus der Vergleichung mit anderen, angeblich älteren und ächter Mosaischen Stellen [1]) ein ungünstigeres Resultat für unsern Doppelabschnitt sich ergeben muss. —

Gehen wir denn jetzt auf die einzelnen Vorschriften unsers Gesetzes näher ein, wobei auch die Differenzen des Ausdrucks und der Darstellung in beiden Recensionen zur Sprache kommen müssen. Es wird uns hier zuerst die Uebersicht über die Feste selbst, in der Grundst. V. 14—17., dann der liturgische Anhang in V. 18. 19. beschäftigen.

I. 1) Unter den Festen finden wir in Betreff des ersten a. u. St. im Wesentlichen nur Anknüpfung an das ausführliche Gesetz in C. 12. 13. Die Festzeit ist die bekannte früher festgesetzte im Monat Abib (מוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב), die Beziehung des Festes die auf Israels Erlösung aus Aegypten, die Feier der 7tägige Mazzotgenuss nach der frühern Vorschrift. Von diesem hat das Fest in beiden Texten seinen Namen. Aber gerade auf diesen Namen חַג הַמַּצּוֹת gründet Hitzig [2]) die Behauptung, dass das Pascha unsrer Stelle noch gänzlich unbekannt sei, und daher die Verbindung desselben mit der Mazzotfeier in Ex. 12. 13. u. a. St. erst einer spätern Entwickelung angehöre. Wir brauchen uns bei dieser Hypothese nach der schlagenden Widerlegung von Hengstenberg [3]) und Bertheau [4]) nicht aufzuhalten. Dass unser Gesetz in seinen beiden Gestalten neben der Mazzotfeier auch das Pascha kennt, geht aus 23, 18. 34, 25. augenscheinlich hervor [5]). Dass aber das Fest a. u. St.

[1]) So nach Stäh., De W., v. Leng., Knob.: Lev. 23.

[2]) Sendschr. an Schweizer, S. 21. ff. 32. ff.

[3]) Beitrr. Th. III. S. 370. ff.

[4]) a. Schr. S. 51—68.

[5]) Auch Gramberg, Religionsideen Th. I. S. 277. glaubt aus dieser St. wieder die vermeintliche ursprüngliche Verschiedenheit von Mazzot und Pascha erweisen zu können. Zwar erkennt er in 23, 18. 34, 25. die Erwähnung des Pascha an, allein es soll doch eben noch die Verbindung zwischen beiden Seiten der Feier in unseren Stellen fehlen. Aber giebt sich nicht 23, 18. (34, 25.) unverkennbar als Nachtrag gerade zu der Mazzotfeier zu erkennen, ebenso wie 23, 19 a sichtbar zum Ernte-, und 23, 19b wahrscheinlich zum Hüttenfeste in näherer Beziehung steht?

wie überall, wo es sich um das Ganze der 7tägigen Feier handelt, nach genauerm Sprachgebrauch nicht Pascha, sondern nur Mazzot genannt werden konnte, liegt gleichfalls auf der Hand [1]).

Unmittelbar an das Gebot der Mazzotfeier schliesst sich in V. 15. noch der Satz: „Nicht sollen sie angesichts meiner leer erscheinen." Man kann zweifeln, ob diese Forderung ausschliesslich für das Paschafest oder auch für die folgenden beiden Feste gelten soll. Im erstern Falle hat man die Gabe, ohne welche Niemand vor Jehova erscheinen soll, von der Gesammtheit der während des Paschafestes darzubringenden Opfer zu verstehen; mit Unrecht aber haben Mehrere durch die in C. 34, 19—20. vor dieser Forderung eingeschaltete Vorschrift über Weihung der Erstgeburt sich zu der Annahme verleiten lassen, dass unter den Paschaopfern bestimmt die Opfer der Erstgeburt zu denken seien [2]). Nach dieser Ansicht würde allerdings die Verbindung, in welche C. 34. die Erstgeburtsweihe mit der Mazzotfeier tritt, sich gut erklären, und Hr. D. H. hätte am wenigsten über die Fremdartigkeit des betr. Zusatzes in 34, 19. 20. sich beschweren dürfen (I, 8.). Indessen beruht diese Ansicht lediglich auf höchst unsicheren Combinationen und findet nirgends, weder im A. T. noch in der rabbinischen Tradition, eine positive Bestätigung [3]). Die Erwäh-

---

[1]) Allerdings, „der Name für das Fest, zu welchem Pesach gehört, ist Mazzotfest"; dennoch aber irrt Bertheau, wenn er dem Pascha, für sich betrachtet, den Namen „Fest" abspricht. Gegen die Behauptung, dass „von einem חג הפסח weder im Pent. noch auch im ganzen A. T. die Rede sei (S. 67.)", ist, wie schon oben S. 30., einfach auf Ex. 34, 25. (vgl. 23, 18.) zu verweisen.

[2]) Vgl. Baur, Tüb. Zeitschr. 1832. I. S. 48. ff. George, a. Schr. S. 112. Hupfeld, P. II. p. 17. Riehm, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, Gotha 1854. S. 52. f.

[3]) Auch in Ex. 13. hat die Verbindung des Gesetzes über die Mazzot mit dem über die Erstgeburt ebensowenig wie in Cap. 34, 18—20. ihren Grund in der beabsichtigten gleichzeitigen Beobachtung, sondern in dem gleichen Ursprung beider Riten. In Deut. 15, 19. ff., vgl. 16, 1. ff., kann aber von einer Verbindung des Pascha mit der

nung der Erstgeburt a. u. St. rechtfertigt sich vielmehr aus dem historischen Zusammenhange, in welchem die Weihung derselben mit der Paschafeier steht, aus der gemeinsamen Begründung beider Riten auf die Verschonung der Isr. Erstgeburt in Aegypten (vgl. oben S. 47.). Es fand sich in unserm ganzen Abschnitt offenbar keine passendere Stelle zur Einschaltung dieser wichtigen religiösen Pflicht, welche in dem erneuten Abriss der Bundespflichten um so weniger fehlen durfte, als sie auch in dem ersten Bundesbuche ausdrücklich erwähnt worden war, C. 22, 28. 29. Auf eine Gemeinsamkeit der Feier sollte aber dadurch schwerlich hingedeutet werden. — Richtiger wird man jedoch die Forderung, nicht leer vor Jehova zu erscheinen, auf alle drei Feste beziehen und von den Opfern verstehen, welche Israel bei allen diesen Gelegenheiten Jehova bringen soll [1]).

Erstgeburtsweihung nicht einmal mit demselben Scheine, wie an jenen zwei Stellen die Rede sein. Auch das שָׁנָה בְשָׁנָה in Deut. 15, 20. führt keineswegs, wie Bertheau will, auf eine bestimmte, jährlich wiederkehrende Zeit der Erstgeburtsweihe, sondern kann sehr wohl wie in Lev. 25, 53. die continuirliche Dauer, „Jahr aus Jahr ein," bezeichnen (vgl. Knob. z. St.). — Positiv aber spricht gegen jene Hypothese: 1) Ex. 22, 29. f. wird für die Darbringung der Erstgeburt von opferfähigen Thieren bestimmt der achte Tag nach der Geburt festgesetzt. Wir sind weder befugt, diese Bestimmung mit Riehm nur auf die Zeit des Wüstenzugs zu beschränken, noch das „am 8. Tage", in „nicht vor dem 8. Tage" oder „vom 8. Tage an" umzudeuten, vgl. den ganz andern Ausdruck Lev. 22, 27. 2) Nirgends in den ausführlichsten Verzeichnissen der Festopfer, auch in den Stellen nicht, wo die mehr freiwilligen Opfergaben der Einzelnen aufgezählt werden (Lev. 23, 38. Num. 29, 39. Deut. 16, 17.), findet sich von der Darbringung der Erstgeburtsopfer am Paschafest auch nur die geringste Spur.

[1]) Diese Opfer können freilich nicht ausschliesslich von den Lev. 23. Num. 28. 29. für die Feste vorgeschriebenen officiellen Opfern verstanden werden. Schon die 3. ps. plur. יֵרָאוּ führt mehr, (mindestens zugleich mit) auf die Festopfer der Einzelnen (s. Knob. z. St.), und auch Lev. 23, 38. Num. 29, 39. werden neben den Brand- und Sündopfern für das ganze Volk noch die mehr freiwilligen Opfer der Einzelnen, besonders שְׁלָמִים, erwähnt. Nur darf man nicht (mit Bertheau S. 69. und wie es scheint, auch Ranke Th. I. S. 152.) annehmen, dass dies speciell die Erstgeburtsopfer gewesen seien. Denn auch von der Dar-

Dabei ist aber noch lange nicht der kritische Gewaltstreich von Nöthen, durch welchen Hr. D. H. unsern Befehl aus V. 15. beseitigen und hinter V. 17. einschalten will (I, 5.). Dass derselbe im Deuteronomium (16, 16.) nach Nennung aller drei Feste steht, beweist weder, dass diese Stellung nothwendig, noch dass sie ursprünglich sei [1]). Auch in der Parallelstelle C. 34. hat das Gebot hinter dem Mazzotfeste seinen Platz. „Als wichtig wird es — wie Kn. mit Recht bemerkt — gleich beim ersten Feste eingeschärft, gilt aber auch für die anderen Feste."

Sonach findet sich in Bezug des Mazzotfestes weder in der Sache selbst noch in der Anordnung jeder einzelnen Stelle noch auch im Verhältniss beider Parallelabschnitte zu einander ein Bedenken gegen die gleichzeitige und Mosaische Abfassung. Ebensowenig kann es aber auch hinsichtlich des Ausdrucks von Bedeutung sein, dass, statt des einfachen Relativums בּוֹ der Grundstelle, in 34, 18. das vollere בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב, und statt des כַּאֲשֶׁר dort, hier einfach אֲשֶׁר [2]) gesetzt wird, Variationen, wie sie auch bei Annahme desselben Verf. beider Abschnitte durchaus erklärlich sind.

2) Das zweite Fest tritt zunächst als ein völlig selbstständiges dem Mazzot- wie dem Sammelfeste an die Seite. Mag sich daher auch in der folgenden Gesetzgebung eine gewisse, und vielleicht enge Beziehung desselben zu dem Mazzotfeste herausstellen: daran, dass das zweite Fest ledig-

---

bringung dieser an den drei grossen jährlichen Festen enthält das Gesetz (vgl. namentlich Lev. 23, 38. Num. 29, 39. Deut. 16, 17.) keine Spur.

[1]) Der von Herrn D. H. vorgebrachte grammatische Grund für diese Transposition ist völlig unerheblich. Sollte bei dieser auch in der That das יֵרָאוּ im Anschluss an זָכוּר leichter erscheinen, als, bei der überlieferten Stellung der Worte, der Uebergang aus der Anrede an das Volk in 2. ps. sing. zur 3. ps. plur. (obwohl auch dies nicht das geringste Bedenken hat), so ist bekanntlich die grammatische Correctheit und Leichtigkeit einer Structur noch nicht die entscheidende Norm für die Richtigkeit des Textes.

[2]) אשר hier ohne Zweifel nicht mit Hitzig (S. 21.): „was", wodurch ein völlig matter Sinn entsteht, sondern mit den Meisten: „wie", = כאשר vgl. 14, 13. u. ö.

lich ein Anhang, eine blosse Schlussfeier zu dem ersten sei, werden wir auf Grund unsrer St. immer zweifeln müssen, und es müsste allerdings als eine bedenkliche Modification der ursprünglichen Idee erachtet werden, wenn in den späteren Gesetzen die Selbstständigkeit unsers Festes wirklich beeinträchtigt erschiene. Wir werden uns aber überzeugen, dass dies in der That nicht der Fall ist.

Im Einzelnen hat nun bei diesem Feste besonders das Verhältniss der beiden Textgestalten zu einander Anstoss erregt. Das Fest heisst in der Grundst. חַג הַקָּצִיר, und als Gegenstand seiner Feier — womit zugleich auch die Zeit desselben angedeutet ist — erscheinen „die Erstlinge deines Werkes, welches du säest auf dem Felde.“ In 34, 22. dagegen führt das Fest den Namen חַג שָׁבֻעֹת und wird auf „die Erstlinge der Weizenernte“ bezogen. Sehen wir noch ab von der Verschiedenheit der Benennung, und vergleichen zunächst, was über das eigentliche Wesen und die Zeit des Festes ausgesagt wird. Schon nach George (S. 113.) soll die zweite Stelle nicht zu der ersten stimmen. Denn beziehe man in dieser den Zusatz אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה auf die Erstlinge, so bezeichne מַעֲשֶׂה die Gesammtheit der Früchte, und die gesäeten Erstlinge das Getreide überhaupt im Gegensatz gegen die Baumfrüchte; verbinde man dagegen jene Worte mit מַעֲשֶׂה, so sei darunter das Getreide zu verstehn und die Erstlinge werden nun die des Getreides. Nach jener Erklärung sei gar keine bestimmte Art des Getreides genannt, nach dieser müsse die frühreife Gerste unter den Erstlingen des Getreides verstanden werden; beides im Widerstreit mit 34, 23., wo bestimmt der Weizen genannt sei. Es würde heutzutage überflüssig sein, den wunderlichen Entwicklungsgang zu verfolgen, den nach George — eben auf Grund dieser Discrepanz in u. St. — das zweite Fest Israels durchgemacht haben soll (vgl. S. 262. f.). Es wird genügen zu bemerken, dass die von George vorgezogene Verbindung des אֲשֶׁר תִּזְרַע mit בִּכּוּרִים offenbar die fernerliegende und deshalb auch mit Recht von Hupfeld (P. I. p. 3. Not. 10.) und Knobel (z. St.) gegen

die Verbindung mit מַעֲשֶׂה verworfen ist. Aber auch bei dieser würde nach George eine Differenz zwischen beiden Texten stattfinden, welche nun Hitzig (S. 15.) als „eine ziemlich obenauf liegende“ geltend macht. Während C. 34. das Erstlingsfest auf die Weizenernte bezieht, sollen „die Erstlinge deines Werks“ in 23, 16. nur von der Gerste zu verstehen, soll also von zwei verschiedenen Erntefesten die Rede sein, deren eines dem andern um so viel vorhergehe, als die Gerste früher wie der Weizen reift. Auch in diesem Falle haben uns Hengstenberg (Beitrr. III, 384. f.) und Bertheau (S. 53. f.) einer eingehendern Erörterung überhoben. Beide haben unzweifelhaft erwiesen, dass es sich bei diesen Erstlingen nicht um die ersten reifen Körner oder Aehren handelte, welche beim Beginne der Ernte dargebracht werden sollten; sondern um das erste Brot, welches naturgemäss erst nach vollendeter Ernte geopfert werden konnte, vgl. Lev. 23, 17. Sollte aber das Fest eben am Schlusse der ganzen Getreideernte gefeiert werden, so konnte der Unterschied des früher oder später reifenden Getreides, der Gerste oder des Weizens, dabei nicht in Betracht kommen; sondern wenn das Erstlingsbrot — wie nach Lev. 23, 17. 20. Num. 28, 28. vgl. Ex. 29, 2. nicht zu bezweifeln — von neuem Weizen sein musste, so erhellt, dass dieser nur deshalb gewählt wurde, weil er als die edelste Getreideart am geeignetesten war, die ganze Getreideernte zu repräsentiren. So wenig man daher berechtigt ist, in C. 34. ausschliesslich ein Fest der Weizenernte zu finden, so wenig darf man die בִּכּוּרִים in 23, 16. auf die Gerste beschränken, vgl. Lev. 23, 20. Num. 28, 26. Das Verhältniss unserer beiden Texte in Bezug auf das Erntefest bestimmt daher Bertheau (S. 57.) vollkommen richtig dahin, „dass für den unbestimmten allgemeinen Ausdruck Ex. 23. (בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ) in Ex. 34. der bestimmtere Ausdruck (בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים) gebraucht werde,“ wonach ein Widerspruch zwischen beiden Stellen nicht vorhanden ist [1]).

[1]) Möchte doch überhaupt die neuere Kritik, die sich im Jagen nach

Es könnte sonach nur noch der Name des Festes an der zweiten Stelle, חַג שָׁבֻעֹת, Bedenken erregen. Und in der That wird dieselbe deshalb für abhängig von Lev. 23, 15. erklärt [1]). Indessen, warum soll doch dieser Name an u. St. nicht ursprünglich, sondern aus jener entlehnt sein? Etwa weil jene St. die ausführlichere ist? Aber wenn Lev. 23. sich, wie wir erkannten, zu unserm Gesetze nur wie die weitere Ausführung zum einfachen Grundschema verhält, so ist doch nicht einzusehn, warum der charakteristische Name des Festes nicht schon in dem kurzen Compendium enthalten sein konnte. — Oder weil das Fest in Ex. 23. noch nicht diesen Namen führt? Aber warum konnte nicht der Gesetzgeber bei Wiederholung jener Stelle durch den veränderten Namen ein neues, vorher noch nicht ausgesprochenes Moment andeutend hinzufügen, welches dann in den folgenden Gesetzen seine ausführliche Erörterung finden sollte? Ja müssen wir nicht diese Benennung, welche auf den sabbatlichen Wochencyclus hinweist, gerade hier besonders passend finden, unmittelbar nach Einschaltung des sabbatlichen Tages (V. 21.) und vor Erwähnung des drit-

Widersprüchen oft bis ins Lächerliche überstürzt, zu der Nüchternheit Bertheaus — dem gewiss dogmatische Befangenheit nicht vorgeworfen werden kann — zurückkehren! Derselbe bemerkt S. 19: „Ueberall scheint es mir gewagt, Widersprüche in den Gesetzen anzunehmen und aus ihnen auf ein verschiedenes Alter der sich widersprechenden Stellen zu schliessen . . . Regel wird sein, Uebereinstimmung und Zusammenhang im Pent., wie er uns vorliegt, von vornherein anzunehmen und wenn irgend möglich festzuhalten.“ Und speciell über unsern Gegenstand S. 50: „Ich möchte bemerken, dass in den Geboten über die Feste Widersprüche im Pent. anzunehmen, ich am allerwenigsten mich verstehen kann. . . . Grade hier muss als Hauptregel für kritische Operationen der Grundsatz festgehalten werden, von einer Uebereinstimmung der an den verschiedenen Orten vorkommenden Gebote auszugehen; zumal wenn sich der Grund ihrer Stellung an den verschiedenen Orten nachweisen lässt und aus diesem sich der jedesmalige Inhalt der Gebote, das Hervorheben dieser oder jener Seite des Festes, ergiebt.“

[1]) Vgl. Hupfeld P. I. p. 7.

ten, in den sabbatlichen **Monat** fallenden Festes? — Oder endlich, weil der Name ח׳ ש׳ an u. St., ohne jede nähere Motivirung, unverständlich gewesen wäre? Man wird doch nicht leugnen können, dass mit dem einfachen Namen „Fest der Wochen“ unmittelbar deutlich gesagt war, dass dieses Fest nach Verlauf einer gewissen Anzahl von Wochen begangen werden und in diesen Wochen selbst mit ihren Erlebnissen den Grund und Gegenstand seiner Feier finden sollte. Schon dies würde für unsre compendiarische Stelle genügen, und es konnte einer spätern Ausführung überlassen bleiben, dass es gerade **sieben** Wochen und zwar **Ernte**wochen sein sollten. Indessen liegt eine Hinweisung auf dies letztere Moment auch noch deutlich genug in dem ganzen Inhalt von V. 22a., wonach das Fest als Erntedankfest erscheint. Und auch auf das erste Moment, die Siebenzahl der Wochen, werden wir eine Hinweisung in dem Zusammenhange unsrer Vorschrift, ihrer Eingliederung in den Cyclus heiliger Siebenzeiten, nicht mit Unrecht finden. Es scheint in der That, als wüchse der Name חַג שָׁבֻעֹת aus diesem Zusammenhange mit innerer Nothwendigkeit hervor. Erscheint so dieser Name a. u. St. nach keiner Seite hin fremdartig und unangemessen, im Gegentheil, aus sich selbst genugsam verständlich und im Zusammenhange des Ganzen trefflich motivirt, so fällt auch das letzte Bedenken, welches man bei dieser zweiten Festvorschrift gegen die gleichzeitige Abfassung von C. 23. u. 34. erhoben hat [1]), und wir

---

[1]) Herr D. H. macht freilich dem Paralleltexte in C. 34. noch einerseits die Weglassung der Worte: „welches du säest auf dem Felde“, andrerseits die Einschaltung des תַּעֲשֶׂה לְּךָ zum Vorwurf. Indessen nachdem die „Erstlinge“ 23, 16. in der Parallelst. näher als „Erstlinge der Weizenernte“ bestimmt waren, **konnte** das אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשּׂ׳ nicht nur, sondern **musste** wegbleiben, wenn der Ausdruck nicht geradezu tautologisch und schleppend werden sollte. Und nachdem der Verf. mit gutem Vorbedacht die verwandten Gebote V. 19—21. eingeschaltet hatte, musste er ganz natürlich das תִּשְׁמֹר aus V. 18. mit einem Synonymum wieder aufnehmen. Beides beweist weder den fragmentarischen Charakter unsers Stückes noch die Willkür seines spätern Redactors, sondern kann

erkennen auch auf diesem Punkte den Abschn. C. 34. zwar als eine mehrfach veränderte Wiederholung, aber zugleich als eine authentische Interpretation vou C. 23. — Ob nun aber ein Fest wie das hier verordnete auch wirklich Mosaischen Ursprungs sein könne, werden wir am besten im Zusammenhang mit dem folgenden Feste erwägen.

3) Hinsichtlich des dritten Festes findet eine weniger erhebliche Verschiedenheit zwischen beiden Texten statt. Der Name des Festes ist in beiden derselbe; dass im Paralleltexte der näher ausführende Zusatz fehlt: „wenn du eingesammelt hast dein Werk von dem Felde", kann keine wesentliche Differenz genannt werden, da dieser Gedanke materiell schon in dem Namen „Sammelfest" enthalten ist. Auch die verschiedene Bezeichnung der Festzeit, in C. 23. בְּצֵאת הש׳, in C. 34. תְּקוּפַת הש׳, ist sicherlich unschuldiger, als Hr. D. H. argwöhnt. Es ist in der That nicht abzusehn, wie der spätere Redactor dadurch eine anstössige, mit dem Anfang des Mosaischen Festjahres im Frühling unvereinbare Zeitbestimmung der Grundstelle habe beseitigen wollen[1]). Dazu wäre gerade das תְּקוּפַת הש׳ sehr übel gewählt gewesen. Denn entweder muss dasselbe in dem ganz allgemeinen Sinne „im Umlauf des Jahres", d. h. innerhalb des jährlich sich wiederholenden Kreises von Zeiten und Festen (Jes. 29, 1.), verstanden werden; dann ist aber

---

zum Mindesten ebenso gut von dem Verf. der Grundst., als er dieselbe in bestimmter Absicht hier wiederholte, herrühren.

[1]) Umgekehrt läge nach George S. 116. in diesem Ausdruck gerade eine Accommodation an den nach dem Exil eingeführten Beginn des bürgerlichen Jahres mit der Herbstnachtgleiche, wonach das dritte Fest strenggenommen in den Anfang des Jahres fiel. Indessen dass תקופה den Jahresanfang bezeichne, lässt sich aus dem A. Tl. Sprachgebrauch durchaus nicht erweisen; und dass das A. T. nicht erst seit dem Exil, vielmehr schon vor und neben dem Mosaischen Festjahre eine Jahreszählung von Herbst zu Herbst kennt, glaube ich nach der oben S. 22. f. gegebenen Ausführung auch trotz den neuerdings wieder von Keil (Handb. der bibl. Archäologie, Frankfurt und Erlangen 1858. I. Hälfte, S. 347. f.) erhobenen Bedenken festhalten zu müssen. Vgl. auch Knobel zu Ex. 23, 16.

damit geradezu Nichts über die Zeit des dritten Festes ausgesagt. Oder soll dem Worte eine bestimmtere Beziehung beiwohnen, so kann es nur die sein: „beim Umschwung des Jahres“, d. h. zu der Zeit, wo das Jahr seinen Umlauf vollendet; und dann erhellt, dass das Wort wesentlich dasselbe sagt, wie das בְּצֵאת הַשׁ׳ der Grundst. Es kann sich also lediglich um eine Variation des Ausdrucks handeln, die mit der in Vv. 18. 24. zu bemerkenden wesentlich auf derselben Linie steht, und welche der Vf. um so unbesorgter sich erlauben konnte, als die Bestimmung der Grundst. keinen Zweifel über den Sinn dieses Ausdrucks aufkommen liess.

So wenig aber die Zeitbestimmung in unseren beiden Stellen eine verschiedene ist, sowenig widerstreitet sie auch der der übrigen Gesetze. Handelt es sich, wie bereits S. 23. bemerkt, hier nur um eine ungefähre Zeitbestimmung für ein Fest, welches so wesentlich mit den agrarischen Beziehungen zusammenhängt und für welches daher die Angabe der Zeit nach dem ökonomischen Jahre am nächsten lag, so wird daraus noch nicht zu schliessen sein, dass dem Vf. die Mosaische Jahresrechnung von Frühling zu Frühling nicht bekannt war, und noch weniger mit Knobel diese Verschiedenheit für ein unterscheidendes Merkmal jehovistischer Abfassung ausgegeben werden dürfen. Man müsste sich sonst zu wunderlichen Consequenzen verstehn. Unser Abschnitt setzt nämlich für das Mazzotfest ausdrücklich den Abibmonat fest. Dass er darunter nur den sonst als „ersten“ bezeichneten Monat, und zwar eben als den ersten im Festjahre, verstanden habe, könnte auch abgesehn von dem S. 65. f. Ausgeführten nur dann geleugnet werden, wenn es der Kritik gelungen wäre, Ex. 13, 4. von C. 12. völlig loszureissen, und wenn es sich wahrscheinlich machen liesse, dass das Gesetz in Deut. 16, 1., welches den Festmonat gleichfalls Abib nennt, die früheren Gesetze, in welchen derselbe als erster bezeichnet wird, nicht kenne [1]). Hiernach

[1]) Vgl. Bertheau, a. Schr. S. 71.

würde sich in unserm Gesetze selbst eine zwiefache widersprechende Jahreszählung finden, für das Pascha die Mosaische, welche das Jahr mit dem Frühling, für das Sammelfest eine andre, welche das Jahr mit dem Herbste begann. Es erhellt, dass ein offener Conflict beider Zählungsweisen — der bei dem einheitlichen Charakter unsrer St. rein undenkbar ist — allein vermieden werden kann, wenn der letztern eine nur *bedingte* Geltung, zur Fixirung einzelner zugleich ökonomisch bedeutsamer Zeitpunkte, *neben* und *innerhalb* der erstern beigelegt wird.

Gegenstand und Bedeutung des Festes wird in beiden Parallelstellen ebenmässig ausgedrückt durch den Namen חַג הָאָסִף, *Sammelfest*, und in der Grundstelle ausserdem noch durch den Zusatz: „wenn du eingesammelt hast (בְּאָסְפְּךָ) dein Werk ven dem Felde.“ Mit Recht thut Hr. D. H. Einspruch gegen die Beschränkung unsers Festes auf die Obst- und Weinernte. Denn theils steht אָסַף nicht blos vom Einsammeln des Obstes, vgl. 23, 10. Rut 2, 7., selbst אָסַף nicht überall, vgl. Jes. 33, 4.; theils widerstreitet positiv schon a. u. St. das מַעֲשֶׂיךָ מִן־הַשָּׂדֶה, ein dem beim *Ernte*fest gebrauchten analoger Ausdruck, welcher deutlich auf *Feldfrüchte* hinweist, und noch mehr die auf der unsern ruhende St. Deut. 16, 13., welche den Ertrag von *Tenne und Kelter* zusammen nennt. Muss man vielmehr אָסַף im Sinne von domum recipere fassen, so gilt das Fest dem Abschlusse der gesammten Ernte, wenn der Ertrag eines ganzen Jahres, so Getreide wie Obst, Oel und Wein, in die Scheuern eingefahren ist. Nur irrt Hr. D. H. darin, dass er dem zweiten Feste im Gegensatz zu dem unsrigen die Bedeutung beilegt, durch Darbringung der Getreideerstlinge die *beginnende* Ernte zu weihen (P. I. p. 6.). Wir erkannten bereits, dass das zweite Fest die Ernte nicht beginnt, sondern die *erste Phase* derselben, die Getreideernte, *beschliesst*; während es dagegen die Bedeutung des dritten Festes ist, den Abschluss der *gesammten* Jahresernte festlich zu fixiren. Aus diesem Verhältniss des mehr einseitig-vorläufigen und des allseitig-definitiven Abschlusses

erklärt sich denn auch die verschiedene Dauer beider Feste, welche uns in den ausführlicheren Gesetzen entgegentritt. — —

Dies ist es, was unser Gesetz über die beiden hier zum ersten Male erwähnten Feste enthält. Unleugbar liegt denselben wesentlich eine natürliche Beziehung zum Grunde, und diesen Grundcharakter verlieren sie, trotz mancher anderen hinzutretenden Züge, auch in der spätern Gesetzgebung nicht. Dürfen uns nun Feste dieser Art für wirklich Mosaische Stiftung gelten? Wir haben es hier nicht mit dem Verdachte nachmosaischen Ursprungs zu thun; im Gegentheil hat man gemeint, gerade in diesen beiden Festen eine uralte vormosaische Sitte finden zu können, an welche der Gesetzgeber sich nur anschloss. Für die Kritik der Urkunden hat diese Frage kein unmittelbares Interesse, da nur im ersten Falle unsrer Festvorschrift ein kritisches Bedenken entstehen könnte. Um der Wichtigkeit der Sache willen mögen aber folgende Bemerkungen hier Platz finden. Allerdings wäre es an sich wohl möglich, dass Israel schon während seines Aufenthalts in Aegypten ein Sommer- und Herbsterntefest feierte; auch widerspräche es keineswegs dem göttlichen Charakter der Mosaischen Institution, wenn Mose auch hier, wie in so vielen Fällen, ein Vorhandenes umgestaltend und verklärend sich angeeignet hätte. Indessen liegt doch auf der Hand, dass bei der Beschaffenheit der Quellen über den 430jährigen Aufenthalt Israels in Aegypten und bei dem ganzen Charakter dieses Zeitraumes wir ernstlich Anstand nehmen müssen, jene allgemeine Möglichkeit für bestimmte faktische Wirklichkeit auszugeben oder wohl gar mit Knobel (S. 535.) zu behaupten: „Feste dieser Art müssen die Hebräer schon vor Moses gehabt haben.“ Man übersieht dabei, dass es jenen 430 Jahren wesentlich ist, lediglich eine äussere Entfaltung, nicht aber eine innere Entwickelung Israels zu bewirken, und dass in religiöser Hinsicht das Ende jener Zeit unmittelbar an ihren Anfang anknüpft und von inzwischen stattgehabtem Fortschritt keine Spur sich zeigt. Sodann aber ist nicht zu ver-

kennen, dass, welches auch immer die Mosaische Grundlage gewesen sein möchte, die beiden Feste nach ihrer gegen wärtig im Gesetze bestimmten Gestalt entschieden theokratischen Charakters sind, d. h. nicht blos aufgenommen in den Kreis allgemeiner Pflichten für das theokratische Volk sondern wesentliche Bestandtheile des Jehova heiligen Jahres, und mit keiner Spur ihr früheres selbstständiges Bestehen verrathen. Meint man aber für den Ursprung derselben ausserhalb der Jehovareligion geltend machen zu können, dass sie „nicht dieselbe Heiligkeit wie die ursprünglichen Jehovafeste“ hatten (Knob. S. 536.), so beweist die erste Instanz hierfür, das Fehlen derselben im Dekalog, zu viel und somit Nichts, indem ja auch von den „ursprünglichen Jehovafesten“ weder Pascha noch Sühntag im Dekalog sich finden; dann aber folgt aus der verschiedenen Feier — bei jenen durch volle Sabbatsruhe, bei den unseren nur durch Unterlassung jedes Arbeitsgeschäftes — doch immer nur ihr andersartiger Charakter, nicht aber ihre geringere Dignität; endlich können einzelne Feste sehr wohl Mosaischer Stiftung und dennoch nicht so charakteristisch theokratisch sein, dass ihre Beobachtung als das unterscheidende Kennzeichen der Angehörigkeit an Israel gefordert und ihre Unterlassung mit Ausrottung aus dem Bundesvolk bestraft werden müsste. Oder sollte gerade der vorwiegend natürliche Charakter dieser Feste, im Vergleich z. B. mit dem Pascha, ihrer Einsetzung durch Mose widerstreiten? Hiergegen ist hinzuweisen auf den zwiefachen Ausgangspunkt der Israelit. Festfeier, den man im Allgemeinen richtig einerseits als einen geschichtlichen, andrerseits als einen natürlichen bezeichnet. Es ist nun schon von hier aus nicht einzusehn, warum der Gesetzgeber blos die Gnadenerfahrungen Israels in der Geschichte, nicht auch die göttlichen Wohlthaten in der Natur festlich fixiren sollte, neben jenen, welchen das Volk seinen Ursprung, nicht auch diese, welchen es sein Bestehen verdankte. Der innige Zusammenhang beider Seiten tritt aber noch deutlicher hervor, wenn bei schärferer Betrachtung der Unterschied der Geschichts- und

Naturfeste sich näher dahin bestimmt, dass die erstere Gattung — und hierher gehört strenggenommen nur das Paschafest — den epochemachenden Anfangspunkt einer neuen Zeit bezeichnet, an welchem das Volk zu einer höhern Stufe des Seins gleichsam von Gott ausging und immer wieder ausgehen soll; dagegen die Feste letzterer Gattung — vom Neumond abgesehn, der hier nicht in Betracht kommt — sämmtlich sabbatlichen Charakter haben, d. h. nach Verlauf einer Woche grössern oder geringern Umfangs eine Schlusszeit bezeichnen, in welcher das Volk mit seinem Sein und Leben in Dank und Feier zu Gott zurückkehrt [1]). Aber auch von jener gangbarern Unterscheidung des Geschichtlichen und Natürlichen aus zeigt sich zwischen beiden Seiten eine nothwendige innere Verbindung, indem alsbald auch die geschichtliche Feier sich an natürliche Beziehungen anlehnt und die auf natürlicher Basis ruhenden Feste mit geschichtlicher Bedeutung sich zu erfüllen streben. Zu dieser Bewegung, welche wir in den folgenden Gesetzesstellen sich vollziehen sehen und welche man keineswegs in einen langen Zeitraum nachmosaischer Jahrhunderte zurückschrauben darf, vgl. S. 72., bieten eben die Festgesetze des Exodus, speciell unsere Capp. 23. u. 34., in ihrer Anlehnung an das geschichtliche Fest der Mazzot und durch Hinzufügung der zwei grossen Naturfeste, nach beiden Seiten hin den Ausgangspunkt. — —

Kehren wir nach dieser Digression zu unserm Festverzeichnisse selbst zurück, so haben wir nur noch Zweierlei zu bemerken. Zunächst in dem Verse, mit welchem dasselbe abschliesst, 23, 17. 34, 24., gehört die Variante אֶת־פְּנֵי, für אֶל־פְּנֵי der Grundst., offenbar in die S. 86. 92. bezeichnete Kategorie und braucht schwerlich mit Hitzig (S. 37.) dem Abschreiber zur Last gelegt zu werden; und das nach הָאָדֹן יְהוָה in der zweiten St. zugefügte אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל wird sicher nicht mit Hrn. D. H. (p. 8.) für eine „inutilis glossa“ ausgeben, wer sich erinnert, dass diese St. nach dem Abfall Israels

[1]) Vgl. auch Wilh. Schultz in der angef. Abhandl. No. 25. S. 198.

zu dem fremdländischen Kälberdienst gesprochen ist, im Gegentheil wird er in dieser feinen Beziehung einen sichern Beweis für den gliedlichen Zusammenhang unsers Stückes mit dem Ganzen finden. Hinsichtlich der in 34, 24. zugefügten Verheissung haben sich uns bereits S. 81. die erhobenen Bedenken gleichfalls in eine Bestätigung der Mos. Abfassung verkehrt; es ist hier daher nur noch darauf hinzuweisen, wie der Vf. den durch Einschaltung dieses Verses geschwächten Abschluss des Festverzeichnisses wohlüberlegt dadurch herstellt, dass er am Schlusse von V. 25. die Worte: „zu erscheinen angesichts Jehovas deines Gottes שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה“ aus V. 23. wieder aufnimmt.

II. Wir wenden uns schliesslich zu den Bestimmungen, welche in beiden Parallelstellen dem Festverzeichniss angehängt sind, 23, 18. 19. 34, 25. 26. Herr D. H. erklärt dieselben an einer St. (p. 7.) für nur zufällig den Festvorschriften beigefügt, weil fremdartigen Inhalts; an einer andern (p. 3.) giebt er zwar zu, dass sie „quodammodo huc faciunt,“ behauptet aber um so entschiedener ihre ursprünglich weitere Bedeutung. Bei näherer Betrachtung ergiebt sich jedoch, dass die vermeintlichen Analogieen, die unsre Vorschriften auch sonst im Gesetze, ausserhalb der Festgesetzgebung, haben sollen, wesentlich andrer Art und daher nicht beweiskräftig sind; und dass unser Anhang in engster Beziehung zu den Festgesetzen steht, indem er zu jedem der drei Jahresfeste eine liturgische Vorschrift über die Art seiner Feier hinzufügt.

Zunächst ist die Beziehung der zwei in 23, 18. 34, 25. enthaltenen Bestimmungen auf das Paschafest gegenwärtig ziemlich allgemein anerkannt. Zwar meint noch Hr. D. H. die erste: „nicht sollst du opfern über Gesäuertem das Blut meines Opfers“ auf die in Begleitung anderer Opfer darzubringenden Speisopfer (מִנְחָה) überhaupt beziehn zu können, welche nach Lev. 2, 11. ungesäuert sein mussten. Indessen führt schon der Ausdruck „das Blut m e i n e s Opfers“ (זִבְחִי) auf ein ganz b e s t i m m t e s Opfer; wie bereits der Chald. erkannte, welcher es durch דם פסחי wiedergiebt. Auch das

עַל־חָמֵץ deutet auf eine ganz andre Verbindung des Opfers und des Ungesäuerten hin, als sie bei den Speisopfern stattfand; dort erscheint das blutige Opfer als die Grundlage und die ungesäuerte מִנְחָה als das Accessorische cf. Lev. 7, 13. Hier bildet dagegen das Ungesäuerte selbst die eigentliche Grundlage des blutigen Opfers. Dies nöthigt bestimmt an das Paschaopfer zu denken, welches erst nach völliger Beseitigung des Sauerteigs, gleichsam nur auf Grund derselben, geschlachtet werden durfte. Die Parallelstelle erläutert daher das לֹא־תִזְבַּח vollkommen angemessen durch לֹא־תִשְׁחַט, vgl. 12, 6. — Dass auch die zweite Bestimmung u. V.: „nicht soll übernachten das Fett meines Festes bis zum Morgen" nicht auf das Fett und Fleisch der Opfer im Allgemeinen sich bezieht, erhellt schon aus dem חֵלֶב־חַגִּי, wonach es sich um ein Festopfer handelt, was in keiner der von Herrn D. H. beigebrachten Stellen der Fall, ausser Ex. 12, 10., wo dieselbe Bestimmung ausdrücklich bei dem Pascha sich findet. Sonach kann es auch keine Verschlimmbesserung heissen, welche den Verdacht späterer Abfassung begründe [1]), wenn die Parallelst. 34, 25. bestimmter sagt: זֶבַח חַג הַפָּסַח das Opfer des Paschafestes [2]).

---

[1]) Hitzig a. a. O. S. 39. vgl. auch Hupfeld P. I. p. 8. — Wenig Recht hat auch Hitzigs Behauptung, dass לַבֹּקֶר in 34, 25. ungenauer und daher unlegislatorischer sei als עַד־בֹּקֶר in der Grundst. Richtig wäre diese Behauptung höchstens, wenn in 23, 18. עַד־הַבֹּקֶר stände, wie in 16, 24., auf welche St. Hitzig sich beruft. Das artikellose עַד־בֹ׳ dagegen heisst streng genommen nur „bis Morgens", d. h. bis zum Anbruch des auf den Paschatag folgenden Tages, ohne über die Zeit, wann am Paschatage das Lamm gegessen werden soll, das Geringste auszusagen. In לַבֹּקֶר wird aber durch den Artikel der Morgen, bis zu welchem Nichts übrig bleiben soll, dem Abend oder der Nacht, in welcher das Pascha gefeiert wird, gegenüber gestellt und so eine bestimmte Zeit der Feier angedeutet, vgl. Deut. 16, 4. Es ist also von Hitzigs Behauptung das Gegentheil wahr.

[2]) Vgl. auch Hengstenberg, Beitrr. Th. III. S. 373. ff. Bertheau a. Schr. S. 71. f. Ebenso Knobel S. 235., welcher indessen wohl allzu zuversichtlich aus unsrer St. schliesst, dass auch bei dem Pascha die Fettstücke der Lämmer Jehova geopfert wurden, wofür zwar die spätere

Auch der folgenden Vorschrift in 23, 19a. (wörtlich gleichlautend 34, 26a.) hat man eine allgemeine Beziehung zu geben in verschiedener Weise versucht. Fasst man den Genitiv רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי appositionell, so wird das allgemeinere 'ר, Erstlinge überhaupt, durch das hinzugefügte בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ, Erstlingsfrüchte des Feldes, näher erklärt und die Vorschrift würde dann ganz allgemein auf Weihung aller Getreideerstlinge an den Herrn lauten (so Cleric. u. A., auch Hupf.). Derselbe Gedanke ergäbe sich aber auch, wenn man den Gen. 'ר 'ב partitivisch erklärt und dabei 'ב von der ganzen Getreideernte als der ersten im Jahre, 'ר von allen Erstlingen des Getreides versteht. Gegen letztere Fassung spricht jedoch, dass בִּכּוּרִים in diesem Sinne, zumal ohne den Gegensatz einer später folgenden Ernte, nicht zu erweisen ist; gegen beide Erklärungen zugleich aber entscheidet theils, dass nicht wohl einzusehn, warum die allgemeine Forderung der Erstlingsweihung vom Getreide, welche schon in dem Gebot der Darbringung aller Erstlinge enthalten war, 22, 28. 29., vgl. Num. 18, 12. f. Deut. 26, 2. f., in diesem Zusammenhang wiederholt würde, theils dass man nach Analogie von V. 18. gerade hier eine specielle, auf die Festfeier bezügliche Vorschrift erwartet[1]). Geht man hierbei nun von der partitiven Erklärung des Genit. aus, so können רֵאשִׁית בִּכּוּרִים nur die ersten unter den Getreideerstlingen sein. Wird dies mit Mehreren (Aben

---

rabbinische Tradition (Mischna Pesach 5, 10.), nicht aber II. Chr. 35, 14. spricht, vgl. Keil Bibl. Archäol. I. S. 383. (S. auch Hupfeld „Addenda" ad Part. I. p. 4. not. 12.).

[1]) Auch Winer (RWb. I, 342.), welchem Keil folgt (Bibl. Archäol. I, 335.), giebt unserm Gebot eine allgemeine Beziehung, auf Grund partitivischer Erklärung von 'ר 'ב: „ein Theil der Erstlinge von allen Erzeugnissen der Bodencultur war dem Jehova zu weihen." Ausser dem oben gegen jede allgemeine Beziehung unserer Worte Bemerkten spricht dagegen, dass ראשית nicht „ein Theil" schlechthin ist, sondern „das (der) Erste", und dass wo sonst von Darbringung der Erstlinge überhaupt gehandelt wird, nirgends ein Theil derselben als Jehova heilig erscheint, sondern die Erstlinge selbst der Jehova heilige Theil der ganzen Ernte sind, vgl. Ex. 12, 28. Num. 18, 12. Deut. 26, 2. f.

Esra, auch wohl Gesen., thes. s. v. רֵאשִׁית) von den frühsten derselben verstanden, so würde an die noch während des Paschafestes darzubringende Gerstengarbe zu denken sein, nach deren Weihung die Ernte erst beginnen durfte, Lev. 23, 9. f. Doch muss man mit Recht zweifeln, dass dieser beim Pascha mehr untergeordnete Zug hier erwähnt und dagegen der dem Wochenfest so wesentliche Zug, die Weihung der ersten neuen Brote, übergangen sein sollte. Ich ziehe es daher vor, das רֵאשִׁית mit Knob. von dem Vorzüglichsten und Besten der Erstlinge, d. h. von den aus dem edelsten neuen Getreide, aus Weizen, bereiteten Pfingstbroten zu verstehn. Uebrigens würde auf diese unsre St. auch bei der appositionellen Erklärung des ר׳ ב׳ bezogen werden können, indem eben in jenen zwei Erstlingsbroten die sämmtlichen Erstlinge der Getreideernte Gott geweiht wurden. Unser Gebot bildet hiernach neben 23, 16a. 34, 22a. durchaus keinen müssigen Zusatz. Dort war nur Bedeutung und Zeit des Wochenfestes durch die Erwähnung der Getreideerstlinge bezeichnet, hier wird bestimmt angegeben, dass die Feier des Festes in Darbringung dieser Erstlinge vor dem Herrn bestehen soll.

Mussten wir so in V. 18. u. 19a. specielle liturgische Anordnungen für das Pascha- und Wochenfest anerkennen, so liegt die Vermuthung nahe, dass auch das letzte Gebot, in 23, 19b.: „nicht sollst du kochen das Böcklein בַּחֲלֵב אִמּוֹ“, in einer ähnlichen Beziehung wenn nicht auf das Hüttenfest, so doch auf eins der anderen Feste stehen werde. Denn dass ein dem Abschnitt über die Feste völlig fremdartiges Gesetz zufällig oder zur Ausfüllung der Zehnzahl (so Berth. S. 72.) hier seinen Platz gefunden, wird doch nur im äussersten Nothfall angenommen werden dürfen. Indem hiernach alle die Auffassungen von selbst wegfallen, nach welchen unser Gebot irgend einem sanitätspolizeilichen Interesse oder der Abwehr roher Grausamkeit dienen oder auch für den Opfercultus überhaupt massgebend sein soll, scheint sich zunächst eine Beziehung auf das Pascha zu empfehlen. Man würde dann das בח׳ א׳ nach älteren Ausll. nicht mit

חַבְשֵׁל, sondern mit גְּדִי zu verbinden haben, und den Gedanken erhalten, das Böcklein, das an seiner Mutter Milch ist, d. h. ein noch saugendes Thier, nicht zum Paschaopfer zu verwenden (בשׁל dann wie Deut. 16, 7.). Doch war das Alter der Paschathiere bereits in 12, 5., und zwar auf ein Jahr, festgesetzt; auch führt auf diese das גְּדִי nicht deutlich genug; für das Pascha waren überdies in V. 18. Bestimmungen gegeben und es ist nicht anzunehmen, dass das Gesetz hier nochmals darauf zurückkomme; endlich liegt auch die Verbindung des בח' א' mit חַבְשֵׁל näher, wodurch dieser an sich unbestimmtere Begriff erst seine rechte Bestimmtheit erhält. Bei dieser Verbindung, nach welcher das Kochen eines Böckchens in der Milch seiner Mutter verboten wird, hat das Gesetz offenbar weder mit dem Pascha- noch mit dem Wochenfest etwas zu thun. Wohl aber führen mancherlei Spuren darauf, dasselbe mit dem Hüttenfest in eine nähere Beziehung zu setzen, für welches eine liturgische Vorschrift a. u. St. noch rückständig war. Es enthält aller Wahrscheinlichkeit nach die Antithese gegen einen heidnischen Gebrauch, der besonders bei Herbstfesten im Schwange war [1]), und findet erst hiernach in diesem Zusammenhang seine volle Rechtfertigung; so wie es sich von hier aus gleichfalls genügend erklärt, wenn das durch solchen abgöttischen Gebrauch verunreinigte Fleisch in Deut. 14, 21. unter die verbotenen Speisen gerechnet wird.

---

[1]) Vgl. die Nachweisungen bei Bochart, Hierozoicon P. I. p. 727. ff. Spencer, de legg. hebr. rit. Lib. II., c. 8. ed. 3., Lips. 1705. p. 443. ff. Rosenmüller, A. u. N. Morgenl. Th. II. S. 85. f., Abarbanel, Clericus, Knobel z. d. St.

II. Die Festgesetze in den späteren Büchern.

1. Leviticus 23.

Die grössere Ausführlichkeit, mit welcher im Vorigen die Gesetze des Exodus, als die Grundlagen der Mosaischen Festgesetzgebung, besprochen worden sind, nöthigt uns nicht nur, sondern ermöglicht es auch zugleich, die auf die Feste bezüglichen Stellen der folgenden Bücher des Pent. in gedrängterer Weise zu behandeln. Unter diesen bedarf nur das einzige Cap. 23. des Leviticus noch einer etwas eingehendern Erörterung.

Die Behauptung, dass in diesem Cap. ein selbstständiges „Fragment" über die Feste enthalten sei [1]), ist gegenwärtig mit der Fragmentenhypothese überhaupt verschollen. Nachdem dagegen Ranke [2]) den Zusammenhang des Stückes mit dem Ganzen des Pent., sowie seine durchaus angemessene Stellung gerade an diesem Orte schlagend erwiesen, erkennt auch die neuere Ergänzungshypothese [3]) das Cap. im Grossen und Ganzen als einen wesentlichen Bestandtheil

---

[1]) Vgl. De Wette, Beitrr. Th. II. S. 293. f. George, a. Schr. S. 120.

[2]) Unterss. Th. I. S. 107. f. Th. II. S. 101. ff.

[3]) Vgl. Stähelin, Unterss. S. 9. De Wette, Einl. S. 184. v. Lengerke, Kenáan S. XC. Knobel S. 529. ff. In eigenthümlicher Weise Hupfeld, Quellen S. 86. vgl. Part. II. p. 1—18.

der „Grundschrift“ an, wenn gleich nicht ohne jehovistische Einschaltungen, ja sie stellt, wenigstens theilweise, dasselbe den Festgesetzen des Exodus als die ursprünglichere Vorschrift entgegen (s. oben S. 83.). Unsre Untersuchung hat daher besonders ein Zwiefaches ins Auge zu fassen, das Verhältniss der in unserm Cap. enthaltenen Festvorschriften zu den früheren, und das Verhältniss der vermeintlich verschiedenen Bestandtheile des Cap. unter einander. Beides wird am Besten Hand in Hand gehn, und damit zugleich die Frage nach dem Mosaischen Ursprunge mancher hier auftretenden neuen Bestimmungen sich verbinden.

Von vornherein giebt die Ueberschrift des Cap. Aufschluss über seinen Zweck und Inhalt und damit zugleich über sein Verhältniss zu den bisherigen Festgesetzen im Allgemeinen: „Und es redete Jehova zu Mose und sprach: Rede zu den Kindern Israel und sage ihnen die מוֹעֲדֵי יְהוָֹה, welche ihr ausrufen sollt als מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ; diese sind sie, meine מוֹעֲדִים.“ Unsre St. will also weder eine vollständige Uebersicht noch eine ausführliche Beschreibung aller Feste und heiligen Zeiten geben, sondern nur ein Verzeichniss derjenigen, an welchen heilige Versammlungen gehalten werden sollen. Hiernach erklärt es sich, dass einzelne Festzeiten, wie die Neumonde, übergangen werden, weil an ihnen keine מ׳ ק׳ stattfand [1]); dass Genaueres über die Feier nur bei denjenigen Festtagen angegeben wird, für welche eine derartige Bestimmung bisher noch nicht gegeben war (Wochen- und Hüttenfest), während bei den schon früher ausführlich beschriebenen Festen (Pascha vgl. Ex. 12. 13., Versöhntag vgl. Lev. 16.) das Gesetz mit kürzeren Andeu-

---

[1]) Dass am Neumond eine heilige Versammlung zu halten war, wie dies Hengstenberg, Tag des Herrn S. 32. Anm., wahrscheinlich zu machen sucht, folgt keineswegs aus Num. 28, 11. ff. Denn durch Opfer sollten auch die Zwischentage beim Pascha- und Hüttenfest gefeiert werden, für welche keine מ׳ ק׳ und Sabbatsruhe vorgeschrieben war. Was sich sonst von einer derartigen Feier der Neumonde im A. T. zeigt (vgl. die Stellen bei Knob. S. 542. Keil, B. Arch. I, 368.), beruht auf einer strengern Praxis, die über die gesetzliche Vorschrift hinausging.

tungen sich begnügt; endlich, dass auch die in Ex. 23. 34. unter einen ganz andern Gesichtspunkt gestellten drei grossen Jahresfeste hier nur als Tage der 'מ 'ק in Betracht kommen, ohne dass damit jenem andern Gesichtspunkte entgegengetreten werden soll.

Von hier aus wird sich sofort der Widerspruch würdigen lassen, welcher nach Stähelin[1]), v. Lengerke[2]), De Wette[3]) zwischen unserm „elohistischen" Abschnitt und der „jehovistischen" Festgesetzgebung (in Ex. 23. 34. vgl. Deut. 16.) stattfinden soll, indem der Elohist fünf hohe Feste mit heiliger Versammlung, der Jehovist drei Feste mit Wallfahrt zum Heiligthum vorschreibe. Das Verhältniss beider Legislationen wird dabei sehr verschieden gefasst, entweder als Rückschritt von dem Schwereren zum Leichteren: indem man, weil die strengere Gesetzgebung mit der Zeit nicht durchgeführt werden konnte, durch den Ergänzer die Zahl der jährlichen Feste auf drei herabsetzen und, um die Festpilger nicht zu lange von der Heimath zu entfernen, zwei der Feste des siebenten Monats aufheben lässt[4]); oder umgekehrt als Fortschritt von dem mehr Beliebigen zu der strengen gesetzlichen Forderung: indem man die bei dem Elohisten noch mehr freiwillige Sitte der Festwallfahrt von dem spätern jehovistischen Gesetzgeber zu einem Wallfahrtsgesetz erhoben werden lässt[5]). Indessen der ganze Widerspruch zwischen den Gesetzen des Exod. und Levit., auf welchen diese so entgegengesetzte Construction sich gründet, wäre nur dann wirklich vorhanden, wenn in der That die in Ex. 23. befohlene „Festwallfahrt" mit der a. u. St. verordneten „Festversammlung" identisch wäre. Dies ist aber keineswegs der Fall. Denn es würde sonst in unserm Cap. dem Volk nicht blos für den einen siebenten Monat eine dreimalige, sondern für je-

---

1) Unterss. S. 24. f.
2) Kenáan S. 537. f.
3) Einl. S. 185.
4) So v. Lengerke S. 538. Anm.
5) So Knobel S. 540.

den einzelnen Wochensabbat eine Festwallfahrt zum Centralheiligthum zugemuthet, was rein undenkbar ist. Mit Recht bemerkt daher Kn. (S. 530.), dass höchstens für die Mosaische Zeit die Festversammlung die des ganzen Volkes gewesen sein könne, aber gewiss nicht für die Folgezeit. Doch auch dieser Unterschied ist, wenigstens in dieser Weise, nicht haltbar. Offenbar ist nämlich die in u. Cap. vorgeschriebene Gestalt der Festfeier nicht sowohl für die Zeit während des Wüstenzuges und vor dem Einzuge in Kanaan, als vielmehr wesentlich für die Zeit nach Besitznahme des Landes berechnet (vgl. nicht blos V. 10. ff. 39. ff., sondern auch das מֹשְׁבֹתֵיכֶם in V. 31.). Mögen daher diese Feste in der Mosaischen Zeit, wenn sie überhaupt gefeiert wurden [1]), mit Versammlung des ganzen Volks bei der Stiftshütte begangen worden sein, so kann dies nur als eine Ausnahme gelten, welche für die Begriffsbestimmung der מ' ק' nicht massgebend ist; diese kann sich nicht nach dem richten, was in der Mosaischen Zeit etwa möglich war, sondern allein nach dem, was der Gesetzgeber für die Zeit nach Einnahme und Vertheilung des Landes als möglich erkannte. Es muss also entweder die מ' ק' nicht ausschliesslich an das Heiligthum gebunden, sondern auch den von dort Entfernten in ihrer Weise möglich gewesen sein, wofür sich in II. Kön. 4, 23. eine bedeutsame Spur findet [2]); oder es muss für die מ' ק' eine Versammlung der jedesmal gerade in der Nähe des Heiligthums Befindlichen in demselben genügt haben. Natürlich bestand dieselbe an den drei grossen Jahresfesten aus der ganzen Menge des zum Heiligthum zusammengeströmten Volks, während sie ausserdem nur auf die nächsten Anwohner sich beschränkte.

---

[1]) Es ist dies bestimmt nur vom Sabbat und Pascha nachweislich, und zwar auch nur aus der ersten Zeit des Wüstenzuges, vgl. Num. 9, 2. f. 15, 32.; während der 38 Jahre der Verwerfung cessirte aller Wahrscheinlichkeit nach mit der Beschneidung (vgl. Jos. 5, 2. ff.) auch der geordnete Festcultus.

[2]) Vgl. Keils Comment. z. d. St., Desselben Bibl. Archäol. I., S. 366. und Hengstenberg, Tag des Herrn S. 32—34.



Ist sonach die Festversammlung von der Festwallfahrt wesentlich verschieden, so gehen beide Gesetzesreihen, die im Exodus und die in Levit. und Num., friedlich nebeneinander her, und ein Widerstreit zwischen beiden kann nur künstlich dadurch hervorgerufen werden, dass man in ganz unberechtigter Weise dem einen Gesetze den in dem andern herrschenden Gesichtspunkt aufzudrängen sucht. Dies geschieht aber offenbar, wenn man sich mit Stäh. daran stösst, dass in Lev. 23. keins dieser Feste als wichtiger vor dem andern hervorgehoben, für keins Festwallfahrt geboten, oder angedeutet werde, dass bei einigen die מ' ק' anders als bei den übrigen zu verstehen sei, während es bei der Ausführlichkeit der St. unbegreiflich erscheine, wie sie so etwas Wichtiges hätte übergehen können. Denn es ist sichtlich die Tendenz u. St., besonders das allen Festen Gemeinsame der Feier hervorzuheben, wodurch natürlich ihre sonstige Verschiedenheit nicht geleugnet werden soll. Dass in Ex. 23. 34. nur die drei Wallfahrtsfeste, als die wichtigsten, besonders genannt werden, daraus folgt noch lange nicht für unsre St. die Nothwendigkeit, dieselben gleichfalls auszuzeichnen; ja diese Feste konnten hier um so eher mit den übrigen in gleiche Reihe treten, als ihre besondere Bedeutung schon in den St. des Exodus genügend bezeichnet war. Allerdings wenn Lev. 23. das frühere Gesetz und Ex. 23. 34. ein späterer Nachtrag sein sollte, so würde diese Erscheinung kaum begreiflich sein; aber eben von hier aus ergiebt sich auch die Unmöglichkeit, das in der gegenwärtigen Anordnung des Pent. angedeutete Verhältniss beider Stellen mit den neuesten Vertretern der Ergänzungshypothese umzukehren. Von den sprachlichen Gründen, auf welche Stäh. sich beruft, brauchen wir nach unseren früheren Ausführungen hier keine Notiz mehr zu nehmen. Was aber die Stelle Deut. 16. für das Vorhandensein einer zweiten mit Lev. 23. streitigen Festlegislation in Ex. 23. 34. beweisen solle, ist in der That nicht einzusehen. Denn dass das Deut. nicht auf die Festgesetze in Lev. und Num., sondern auf Ex. 23. zurückgeht, hat doch offenbar allein

darin seinen Grund, dass die Einheit und centrale Bedeutung des Heiligthums, auf welche das Deut. so besondern Werth legt, weit stärker und deutlicher in der dreimaligen Festwallfahrt des ganzen Volkes hervortrat, als in den Festversammlungen, bei denen die Anwesenheit des ganzen Volks nur eine mögliche, nicht eine nothwendige war.

Im Allgemeinen erscheint also das Verhältniss unsers Festkalenders zu den voraufgegangenen Festgesetzen sowohl klar und scharf bestimmt, als auch keineswegs widersprechend. Die folgende Untersuchung wird lehren, ob auch zwischen den einzelnen hier gegebenen Bestimmungen und den früheren dieselbe Harmonie sich zeigt. Wir richten zuvor aber noch einen Blick auf den zweiten Hauptpunkt, der hier in Betracht kommt, nämlich auf das Verhältniss der einzelnen Abschnitte des Cap. unter einander, und vergegenwärtigen uns die Anlage und Gliederung des Stückes im Allgemeinen.

Unser Cap. erscheint deutlich als ein nach einheitlichem Plane angelegtes Ganzes. Die Einleitungsformel, mit welcher es beginnt: „Und es redete Jehova zu Mose und sprach: rede zu den Kindern Israel u. s. w.“ kehrt im Ganzen fünfmal wieder, V. 1. 9. 23. 26. 33., und führt überall ein neues Moment der Feier ein. Das Cap. zerfällt dadurch in fünf parallele Gruppen. Mehrere dieser Gruppen zerfallen jedoch wieder in verschiedene Absätze. Gleich innerhalb der ersten Gruppe setzt sich das Gebot der Feier des Sabbats, als des wöchentlich wiederkehrenden מוֹעֵד, deutlich gegen die Vorschrift über die Feier des Pascha- und Mazzotfestes ab, durch die Ueberschrift in V. 4.: „Das sind die מוֹעֲדֵי יְהוָֹה u. s. w.“, mit welcher die jährlich wiederkehrenden Festzeiten eingeführt werden. Ebenso scheidet sich innerhalb der zweiten Gruppe die Weihung der Erstengarbe am Mazzotfeste (V. 9—14.) von der Darbringung der Erstlingsbrote am Pfingstfeste (V. 15—21.) durch die parallelen Schlusswendungen in V. 14. 21. Daran schliesst sich in V. 22. noch das Verbot, die Ecken des Feldes abzuernten und Nachlese zu halten, dessen Stellung in diesem

Zusammenhange sich uns im Folgenden rechtfertigen wird. Endlich bietet der letzte Abschn. des Cap., von V. 33. an, die eigenthümliche Erscheinung dar, dass, nachdem in V. 33—36. von dem Laubhüttenfest im Allgemeinen die Rede gewesen und in V. 37. 38. der Festkalender mit der Unterschrift: „Das sind die מוֹעֲדֵי יְהוָה u. s. w." geschlossen war, in V. 39—43. noch ein Nachtrag mit Bestimmungen über die Art und Weise der Hüttenfeier hinzutritt, worauf in V. 44. mit den Worten: „Und es sagte Mose die מ' יה' den Söhnen Israel" das Ganze abschliesst. Vom Wochensabbat abgesehen werden innerhalb eines Jahres gerade sieben Tage für מ' ק' ausgesondert; das Sabbatgebot mitgerechnet, finden sich in der Hauptmasse des Cap. (V. 1—38.) gerade zehn besondere gesetzliche Bestimmungen [1]). So wird das Cap. durchgehends von bedeutsamen Zahlen, der Fünf, Sieben und Zehn, beherrscht. Ueberdies herrscht in demselben von Anfang bis zu Ende die strengste chronologische Ordnung und auch in der Bestimmung der einzelnen Festzeiten ein und dieselbe genau-chronologische Manier: erst wird der Monat genannt, dann der Tag, wo es nöthig selbst die Tageszeit, dann die Dauer des Festes, die Zahl der Festversammlungen, vgl. V. 5. f. 24. 27. 34. 39. Alles dies kann unmöglich zufällig sein, sondern liefert für die planmässige Ordnung und den einheitlichen Charakter des Stükkes in seiner gegenwärtigen Gestalt einen sichern Beweis.

Aber vielleicht lassen sich im Einzelnen ungefügige Bestandtheile absondern, vielleicht die ursprünglich differenten Atome herauserkennen, aus welchen unser Stück zu seiner jetzigen Gestalt zusammengeschmolzen wurde. Bei dieser Ausscheidung des Fremdartigen begegnet uns abermals unter den Kritikern die auffallendste Differenz. Herr D. H., welchem hierin theilweise schon George (S. 123. ff.) vorangegangen war, will (II, 7.) nicht mehr als folgende Stücke nach Inhalt und Spracheigenthümlichkeit ausgeschieden wissen: V. 3., 9—22., 26—32., 39—44. Da er diesen

[1]) Vgl. Bertheau, a. Schr. S. 229.

endlich auch noch, trotz des Fehlens aller sprachlichen Gründe, V. 23—25. hinzufügen zu müssen meint (II, 13.), so zeigt sich, dass die „quidam loci discrepantes“, von welchen er Anfangs sprach (II, 2.), in der That ganze 31 Verse, d. h. mehr als zwei Drittel des Cap. umfassen, und von dem eigentlichen Festkalender einzig und allein die Erwähnung des Pascha- und Hüttenfestes in 13 Vv. übrig bleibt. Die ausgeschiedenen Stücke werden für elohistischen Inhalts erklärt und auf ihren engen Zusammenhang mit der Urkunde über das Sabbats- und Jubeljahr C. 25. hingewiesen. Hiernach scheinen also die übrigen Bestandtheile des Cap. einer spätern Zeit angehören zu sollen und man könnte meinen, es sei einfacher gewesen, sie als fremdartige Eindringlinge aus dem elohist. Hauptabschnitt zu beseitigen. Doch ist über diesen Punkt die Ansicht Herrn D. H.'s nicht deutlich ausgesprochen. Weit bescheidener tritt die trennende Kritik bei Knob. auf, welcher nur V. 2. 3. 18. 19. 22. 39—44. als Erweiterungen der elohist. Grundschrift bezeichnet, welche zwar vom Jehovisten herrühren, aber aus einer der Grundschrift im Ausdruck sehr nahe stehenden Urkunde entlehnt sein sollen. Also nicht blos über den Umfang der vorhandenen Einschaltungen, sondern auch über ihren Ursprung und Charakter, ja, wie es scheint, selbst über die Beschaffenheit des ursprünglichen, zum Grunde liegenden Abschnittes geht die Kritik in der widersprechendsten Weise aus einander und vernichtet damit schon zum Theil sich selbst. Prüfen wir nun im Einzelnen ihre Behauptungen.

1. Gleich auf der Schwelle unsers Cap. soll nach Hupf. (II, 7. not. 9.) und Knob. (S. 530. 542.) ein fremdartiger Bestandtheil anzutreffen sein, das Sabbatgebot in **V. 3.**, oder, wie es Knob. genauer bestimmt, die Worte von מוֹעֲדֵי יְהוָה in V. 2. bis zu מוֹשְׁבֹתֵיכֶם am Schlusse von V. 3. Es soll also das: „Rede zu den Kindern Israel und sprich zu ihnen“ in V. 2a. sogleich zusammen gelesen werden mit dem: „Das sind die 'מ' י“ in V. 4. Jedoch hat diese Behauptung alle Ursache, schüchtern aufzutreten. Denn unter den sach-

lichen Gründen, auf welche sie sich stützt, ist es zunächst schwerlich von Belang, dass für den Sabbat nur hier eine מ׳ ק׳ bestimmt und dieselbe auch in Num. 28. nicht wieder erwähnt werde (Kn.), da nur für u. St. die Verordnung einer Festversammlung am Sabbat wesentlich ist, während sie in Num. 28. leicht übergangen werden konnte, wo die Opfer durchaus im Vordergrunde stehn und der מ׳ ק׳ nur mehr gelegentlich Erwähnung geschieht. Auch aus dem מִלְּבַד שַׁבְּתֹת יה׳ in V. 38. geht nicht hervor, dass der Sabbat völlig von den in unserm Cap. erwähnten מ׳ ק׳ auszuschliessen sei (Kn.). Die Schlussformel in Vers 37. 38. geht nämlich sichtlich auf die Eingangsformel V. 4. zurück und umfasst mit dieser zunächst nur die jährlichen מוֹעֲדִים, während erst V. 44., zu V. 1. 2. zurückkehrend, den ganzen Abschnitt über die Feste abschliesst. So entschieden daher durch V. 37. 38. die Erwähnung des Sabbats innerhalb V. 4—36. ausgeschlossen ist, so wenig seine Erwähnung ausserhalb und vor diesem Abschnitte. Meint man aber die Nichterwähnung von Opfern beim Sabbat geltend machen zu können (Hupf.), so ist zu erinnern, dass auch in dem Abschnitt über das Laubhüttenfest V. 39—44. (welchen die Kritik von 33—36. losreisst, und dem deshalb das in diesen Vv. Erwähnte nicht zu Gute kommen kann) von Opfern keine Rede ist. — Noch haltloser sind aber die formellen Gründe. Dass das Sabbatgebot nicht, den Vorschriften über die Jahresfeste gleich, „a stato tempore incipiat", kann Herr D. H. wohl kaum im Ernst als Bedenken geltend machen wollen; denn wie hätte doch anders und den übrigen Zeitbestimmungen entsprechender die Zeit für den Sabbat bestimmt werden sollen, als es mit den Worten geschieht: „Sechs Tage sollst du Arbeit thun und am siebenten Tage ist Sabbat" (d. h. doch offenbar: in einer jeden Arbeitswoche am siebenten Tage ist Sabbat, ganz analog dem: im ersten Monat am vierzehnten Tage ist Pascha u. s. f.)? Das wiederholte אֵלֶּה מוֹעֲדֵי י׳ aber hätte eine Kritik am wenigsten befremden sollen (Kn.), welche sonst gerade die „breite wiederholende Darstellung" für ein cha-

rakteristisches Merkmal des „Elohisten“ erklärt. Bis daher die Kritik bessere Gründe vorzubringen weiss, werden wir die incriminirten Vv. als ein integrirendes Glied des ursprünglichen Gesetzes ansehen müssen. Dafür entscheidet auch positiv zunächst die Sprache, welche nach Kn.'s eignem Geständniss mit der sonst in unserm Cap. herrschenden Ausdrucksweise vollkommen übereinstimmt; dann aber auch der sachliche Grund, dass wenn auch das Hauptabsehn des Vf. in diesem Cap. allerdings auf die Jahresfeste gerichtet war, wir vor denselben eine Erwähnung des Sabbats fast nothwendig erwarten müssen, weil die ganze Anordnung dieses und des damit eng zusammenhängenden 25. Cap. aufs deutlichste von der Idee des Sabbatcyclus beherrscht wird.

2. Nachdem in V. 4. eine erneute Ueberschrift auf die מֹועֲדִים im engern Sinne, die nach dem Datum des Monats (בְּמוֹעֲדָם) bestimmten jährlichen Feste, übergeleitet, folgt in V. 5—8. zunächst das Pascha- und Mazzotfest. Es kann nicht fehlen, dass eine Kritik, die Deut. 16. für das älteste Festgesetz hält, zwischen diesem und unsrer Vorschrift Widerspruch auf Widerspruch findet; während in Vergleichung mit den Festgesetzen des Exodus unsre St. nicht den geringsten Anstoss darbietet. Dass der Paschamonat nicht wie in Ex. 13. 23. 34. Abib, sondern der erste heisst, befremdet uns nach dem S. 65. f. Bemerkten nicht mehr, da es sich hier eben darum handelt, ihn in der Reihe der übrigen Festmonate zu zählen. Weil es ferner Absicht unserer St. ist, die einzelnen Feiertage bei jedem Feste genau zu bestimmen, so begegnen wir hier wieder dem Unterschiede der beiden Seiten, Pascha und Mazzot, wie in Ex. 12. 13., während in Ex. 23. 34., wo es nur auf eine allgemeinere Bezeichnung ankam, der Name des Ganzen, Mazzotfest, an seiner Stelle war. Zwar behauptet Herr D. H. (II, 2.) und noch entschiedener Gramberg (S. 287.), dass die im Exodus noch nicht oder noch nicht deutlich verbundenen beiden Seiten hier zum ersten Mal ausdrücklich zusammengefasst erscheinen; indessen hat sich uns bei der

frühern Untersuchung die ursprüngliche Zusammengehörigkeit und der innige Zusammenhang beider Seiten schon in Ex. 12. 13. aufs Gewisseste herausgestellt. Höchstens kann man zugeben, dass die Zeitbestimmung für das Fest in u. St. noch genauer sei, als in der Grundst. Zwar erscheint auch in dieser das Pascha dem Abend des 14. Abib angehörig (Ex. 12, 6. 8.), und die 7 Tage des bis zum 21. fortgesetzten Mazzotgenusses, an deren erstem und letztem Festversammlungen gehalten werden sollen (Ex. 12, 15. 16. 18. ff.), können der Natur der Sache nach nur vom 15. an datiren, ganz wie es auch unser Cap. bestimmt. Indessen wird in Ex. 12, 15. 18. der 14. als der erste Tag der ungesäuerten Brote bezeichnet, ein ungenauer Ausdruck, der sich zwar aus den S. 33. angegebenen Gründen rechtfertigt, in unserm Festkalender aber, in dem es auf besonders genaue Zeitbestimmung ankam, mit Recht vermieden wird [1]). Das Einzige, wodurch u. St. gegen die Grundst. *wirklich* vermehrt erscheint, ist die Erwähnung, dass an den einzelnen Festtagen Opfer gebracht werden sollen, ohne dass hier schon ein Weiteres über diese selbst festgesetzt wird. Dies kann aber unmöglich als unmosaisch verdächtig sein.

3. Wir kommen zu der Gruppe **V. 9—22.**, deren Zusammengehörigkeit sich sowohl durch ihren Inhalt als auch formell durch die neue Ueberschrift in V. 9. 10. und die zwei parallelen Schlusswendungen in V. 14. 21. deutlich bekundet. Wir haben es hier nicht blos mit der behaupteten Unächtheit einzelner Verse zu thun — nach Kn. wäre V. 18. 19. 22. aus diesem Abschnitt zu entfernen —, sondern George [2]) und Herr D. H. [3]) erklären den ganzen Abschnitt für ein aus anderm Zusammenhange entlehntes, in unserm Festverzeichnisse fremdartiges Fragment. Es handelt sich dabei allerdings nicht um eine spätere Interpolation, sondern

---

[1]) Die Behauptung Georges S. 122., dass unser Fest ein achttägiges geworden sei, hat daher a. u. St. noch weniger Grund, als dies strenggenommen schon bei Ex. 12. 13. der Fall ist.

[2]) A. Schr. S. 122—130.

[3]) P. II. p. 4. f. 7. ff.

die Meinung ist, dass der Vf. des Festkalenders dies Stück vorgefunden und, da es zu seinem Zusammenhang gut passte, benutzt und eingeschoben habe. Immer aber würden doch nur die stärksten Gründe uns bewegen können, dieser Ansicht beizutreten. Als solche können wir jedoch die gegen unser Stück beigebrachten Gründe nicht ansehn, in deren Geltendmachung George und Hupfeld selbstständig zusammengetroffen sind.

1. Dass die wiederholte Eingangsformel in V. 9. 10.: וַיְדַבֵּר יה׳ וגו׳ דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי י׳, für sich allein noch nicht zur Ausscheidung des Stückes hinreiche, da dieselbe überall in unserm Cap. zur Einführung eines neuen Moments der Feier wiederkehrt, erkennen auch George und Hupf. an. Dagegen sollen die folgenden Worte: „wenn ihr in das Land kommt, das ich euch geben will und ihr erntet seine Ernte“ die Fremdartigkeit unsers Abschnittes in diesem Zusammenhang erweisen. Allerdings findet sich diese Wendung sonst in diesem Cap. nicht; aber man wird auch zugeben müssen, dass keine andre der in unserm Cap. erwähnten Feiern so ganz an den Besitz des verheissenen Landes gebunden war, wie die festliche Darbringung der Ernteerstlinge, und dass von hier aus der ausdrückliche Hinweis auf die Zeit nach Besitznahme des Landes sich vollkommen rechtfertigt.

2. beruft sich Hr. D. H. auf den formellen Unterschied unsers Abschn. von dem übrigen Theile des Cap. Allein zunächst die breite, ausführliche Weise der Darstellung erklärt sich vollkommen daraus, dass die in unseren Vv. enthaltenen Gebräuche hier zum ersten Male eingehender besprochen werden, während hinsichtlich der übrigen Feiern unser Cap. auf ausführlichere, bereits früher ergangene Vorschriften verweisen und sich daher mit kürzeren Andeutungen begnügen konnte [1]). War so einmal eine grössere Ausführlichkeit in diesem Abschn. nöthig geworden,

[1]) Wenn am Schlusse des Cap. bei den Vorschriften über die Feier des Hüttenfestes dieselbe umständliche Weise wieder eintritt, so hat dies denselben Grund wie a. u. St., das Fehlen früherer eingehender Verordnungen über diesen Punkt.

so lag es um so näher, gleich hier gewisse Opfer mit zu nennen, als dieselben nicht wohl in den spätern Opferkatalog Num. 28. 29. aufgenommen werden konnten (vgl. darüber S. 119.). Endlich erklären sich von hier aus auch die umständlicheren Wendungen der Rede, wie עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה V. 14., חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם V. 14. 21. u. a., welche um so weniger hinreichen, den „elohistischen" Charakter unsrer und der anderen „eingeschalteten" Stellen gegenüber dem übrigen Cap. zu erweisen, als in diesem selbst auch nicht die geringste Spur nicht-elohistischen Sprachgebrauchs hat aufgewiesen werden können.

3. Von den sachlichen Schwierigkeiten, auf welche Hr. D. H. sein kritisches Urtheil gründet, werden die Differenzen zwischen unserm Abschnitte und Num. 28. 29. im weitern Verlaufe unsrer Erörterung sich erledigen. Wir berücksichtigen hier nur Folgendes. a) Dass die Darbringung der Erstlingsgarbe mit ihren Opfern, V. 10—14., wie sie in Num. 28. 29. nicht wiederkehrt, so auch in den früheren Gesetzen des Exodus nicht zu finden ist, kann doch wahrlich kein Bedenken gegen die Aechtheit der Vorschrift an unsrer Stelle erregen; wenigstens müsste nach diesem Princip consequenterweise die Gesetzgebung des Exodus die erste und die letzte sein und eine Herausbildung und Hinzufügung neuer Seiten der Feier schlechterdings geleugnet werden. Ebensowenig kann aber, wie wir sehen werden, das Fehlen dieser Darbringung im Opferkatalog Num. 28. 29. den betreffenden Versen a. u. St. präjudicirlich sein. b) Hr. D. H. bemerkt ferner zu V. 13., wo für das Lamm, welches am Tage der Garbenweihe als Brandopfer dargebracht wird, zwei Zehntel Feinmehl zum Speisopfer verordnet werden, während sonst nur je ein Zehntel auf ein Lamm gerechnet wird: „hoc ad diversam ab illo oblationum et sacrificiorum rationem pertinere patet." Wir werden jedoch hiergegen Knobels Bemerkung z. d. St. beistimmen müssen: „Bei einem Erntefeste muss das Getreideopfer reichlicher als gewöhnlich sein." c) Die in V. 22. den Verordnungen über die Pfingstbrote und die sie begleitenden Opfer

angefügte Vorschrift, die Ecken des Ackers nicht abzuernten und keine Nachlese anzustellen, giebt nicht blos George und Hrn. D. H. einen neuen Grund, unsern ganzen Abschnitt einem ursprünglich andern Zusammenhange zuzuweisen, sondern wird auch von Kn. für einen fremdartigen Zusatz gehalten. Allein zunächst die Anrede in der 2. ps. sing. erklärt sich einfach daraus, dass während die Festgesetze sich an das Volk als Ganzes wenden, hier von der Pflicht eines jeden Einzelnen im Volke bei seiner Ernte die Rede ist. Dass ferner der „Elohist auch sonst mit Armengesetzen wenig zu thun hat," kann Kn. doch nur im Zusammenhange mit seiner Ansicht behaupten, wonach der Abschn. C. 18—20. (in welchem unter anderen Rücksichten gegen Leidende auch unser Gebot eingeschärft worden war, 19, 9. 10.) von dem Jehovisten aus der Urkunde des „zweiten Erzählers" (s. oben S. 75. f.) eingeschaltet ist: eine Hypothese, die selbst auf ziemlich schwachen Füssen steht. Aber dieselbe einmal als richtig angenommen, so begreift sich um so weniger, wie der Ergänzer darauf fallen konnte, die bereits kurz vorher vorgekommene, dort im besten Zusammenhange stehende Vorschrift noch einmal zu wiederholen und sie gerade hier in das so wohlgeordnete, einheitliche Ganze des Festverzeichnisses einzuschieben, wo sie anscheinend überflüssig, ja fremdartig steht. Müssen wir hiernach jede spätere Einschaltung unsers V. höchst unwahrscheinlich finden, so spricht Alles dafür, ihn von vornherein als einen ursprünglichen Bestandtheil des Cap. anzusehn. Er steht nämlich keineswegs völlig fremdartig in diesem Zusammenhange; eine Beziehung auf das Vorige ist nicht nur durch die Erwähnung des Erntefestes vermittelt, sondern auch durch die Nennung der שְׁלָמִים in V. 19., bei welchen frohe Mahlzeiten gehalten wurden, an denen auch die Armen Antheil hatten (vgl. auch Deut. 16, 10. f.), wodurch es nahe gelegt war, auch einer andern Wohlthätigkeitspflicht gegen die Bedürftigen zu gedenken. Aber diese Beziehungen sind so fein, so wenig oben auf liegend, dass sie nur dem ursprünglichen

Vf., schwerlich aber einem spätern fremden Redactor sich können dargeboten haben.

4. Es übrigt noch eine Schwierigkeit, welche wir absichtlich bis hierher uns versparten, weil dieselbe eine etwas weitere Erörterung nöthig macht, nämlich das מָחֳרַת הַשַּׁבָּת in V. 11. 15. Es fragt sich bekanntlich, was das für ein Sabbat sei, welchen der Artikel in V. 11. als bekannt voraussetzt und von welchem sich doch in dem unmittelbar vorhergehenden Abschnitt über das Mazzotfest keine ausdrückliche Erwähnung findet. Diese Schwierigkeit des Anschlusses von V. 11. an das Vorige wird nun von George und Hupfeld als ein besonders schlagender Beweis für den fragmentarischen Charakter des Stückes V. 9—22. geltend gemacht. Indessen für wirklich berechtigt zur Anwendung dieses Beweismittels können wir doch nur George erklären, welcher sich hier an der ganz allgemeinen Bestimmung genügen lässt, dass die Ernte, die nach der Naturbeschaffenheit des Jahres eine wechselnde ist, immer am Tage nach dem Sabbat, d. h. mit dem Anfang einer Woche beginnen sollte [1]). Dagegen hat Hr. D. H. sich das Recht zur Geltendmachung dieses Grundes selbst entzogen, indem er unter „dem Sabbat" den siebenten Tag der Azyma versteht, also, obgleich er erst behauptet hatte, dass dieser Abschnitt rein aus sich selber zu erklären sei (II, 4.), dennoch selbst wieder eine Verbindung desselben mit dem Paschagesetz im Vorigen anerkennt (II, 16.). Eine solche Verbindung anzuerkennen, darauf führte freilich die Nothwendigkeit der Sache selbst, indem jene so gut wie gänzliche Unbestimmtheit des Tages für die Garbenweihe, mit welcher George sich zufrieden gab, doch in der That unmöglich befriedigen, eine nähere Bestimmung aber allein durch Anknüpfung an das Mazzotfest in V. 5—8. gewonnen werden konnte [2]).

---

[1]) a. a. O. S. 128. 129.

[2]) Dieselbe lässt sich aber in sehr verschiedener Weise fassen:
1. Hr. D. H. hat sich einfach der von Hitzig (ausser in dem mehrfach angef. Sendschr. an Schweizer S. 7. ff. auch in: „Ostern und Pfingsten, Sendschr. an Ideler", Heidelb. 1837. S. 7 ff.) vertheidigten

So legt die trennende Kritik gegen sich selbst Zeugniss ab, indem sie das Ausgeschiedene in seiner Sonderung doch

---

Ansicht angeschlossen, nach welcher das hebr. Jahr immer mit dem ersten Wochentag anfing und der 21. Tag des ersten Monats, der Schlusstag der Mazzot, an welchen hier zu denken sei, ein wirklicher Wochensabbat war. Jedoch dürfte durch die eingehende Bestreitung bei Bähr (Symb. d. Mos. Cult. Th. II. S. 620.) und Wieseler (Chronol. Synopse S. 348—354.), auf welche Hr. D. H. leider keine Rücksicht genommen hat, nicht nur die Hitzig'sche Hypothese für immer erschüttert, sondern auch die weitere darauf gegründete Ansicht Hrn. D. H.'s, dass die Mazzotwoche den sieben Wochen bis zum Pfingstfest als Vorbereitung und Vorspiel vorangegangen sei (II, 16.), schon im Voraus widerlegt worden sein. Vgl. neuerdings auch die kurze Zusammenfassung der Gegengründe bei Keil, B. Arch. I., S. 393. f.

2. Auch Knobel, so sehr er mit Hitzig in der Verwerfung der traditionellen Auffassung und selbst in der Grundansicht einig ist, hat sich daher doch nicht entschliessen können, seiner positiven Construction beizutreten. Nach Kn. wäre nicht der letzte, sondern der erste der das Mazzotfest umgrenzenden Sabbate, der 14. Monatstag, gemeint und der Tag der Garbenweihe folglich der 15. des Monats oder der erste Festtag. Aber auch gegen diese Meinung gilt, was Wieseler S. 351. gegen Hitzig einwendet, dass dabei eine Form des jüdischen Jahres behauptet werden muss, „welche gewöhnlich mit einer unvollständigen Woche schliessen würde, was nicht nur eine unerweisliche Hypothese, sondern ... wegen der Heiligkeit der jüdischen Wocheneintheilung von vornherein unwahrscheinlich ist." Zudem führt diese Meinung zu den grössten Gewaltsamkeiten. Da nach ihr der 7. Festtag auf einen Sabbat fiel, für die wirklichen Sabbate aber nicht blos jede מלאכת עבדה, sondern jede מלאכה überhaupt verboten war, so sollte man nach Kn. in V. 8. das einfache מלאכה erwarten; „aus Versehen ist indessen dem Verf., welcher nur an das Mazzotfest dachte, die מלאכת עבדה entschlüpft": eine willkürliche Annahme, welche sich vergeblich auf Deut. 16, 8. beruft, dagegen an der genauen Bestimmung Ex. 12, 16. (vgl. Ex. 16, 23. 35, 2. 3.) sowie an Num. 28, 23. f. (wo sich neben den Festopfern an den einzelnen Tagen des Mazzotfestes wohl das tägliche, nirgends aber das Sabbatsopfer erwähnt findet) gründlich zu Schanden wird.

3. Bei Weitem mehr hat für sich die neuerdings wieder von Wilh. Schultz (Deutsche Zschr. 1857. No. 28. S. 225.) empfohlene Meinung der Baithosäer, nach welcher jener Sabbat allerdings auch ein Wochensabbat sein soll, aber derjenige, welcher in die Paschafestzeit fiel. Vgl. die Nachweisungen bei J. Meyer, de festis Hebr. p. 295—300. Lightfoot, hor. hebr. zu Luc. 6, 1. Gegen diese Fassung, deren theilweises Ungenü-

nicht festhalten, sondern es eben nur in dem Zusammenhange verstehen kann, aus dem sie es meinte ausscheiden zu müssen.

---

gen sich auch Schultz nicht verbirgt, spricht jedoch einmal Jos. 5, 11., worüber sogleich; dann die Sache selbst, indem wenn die 7 Wochen, deren Ablauf seit dem Pascha für die Feier des Pfingstfestes so charakteristisch ist, nicht von dem Anfangstage des Festes sondern von einem andern Termin an gezählt wurden, der möglichenfalls 5—6 Tage später fiel, das Pascha aus der fundamentalen Stellung herausgerückt wird, die es in der Reihe der jährlichen Feste einnimmt (vgl. Ranke, II, 108.); endlich auch der Ausdruck, da der Artikel „der Sabbat" doch jedenfalls eher auf einen der vorher ausdrücklich genannten Festtage zurückweist, als auf den gar nicht erwähnten, höchstens implicite in den „sieben Festtagen" mit enthaltenen Sabbat der Paschawoche.

Sonach werden wir 4. auf diejenige Auffassung des ממחרת השבת hingeführt, welche wie die älteste so auch die eigentlich herrschende in Synagoge und Kirche ist, und welche unter dem Sabbat, an dessen Folgetage die Garbe dargebracht werden soll, den ersten Festtag, den 15., und demnach als den Tag der Garbenweihe den zweiten Festtag, den 16. d. M., versteht. Indem ich für die Widerlegung der gegen diese Fassung vorgebrachten Gründe im Allgemeinen auf Wieseler verweise, begnüge ich mich mit einigen Bemerkungen gegen die neusten Einwürfe. a) Dass die Erlaubniss V. 14., nach dem Tage der Garbenweihe frisches Getreide und Brot zu essen, mit der Beobachtung der Mazzot streite (Hupf. II, 4.), beruht doch auf einem voreiligen Schlusse von der Erlaubniss sogleich auf deren ausgedehntesten Gebrauch. Dieser unterblieb selbstverständlich so lange, als es durch die Mazzotfeier geboten war, und wenn man das neue Getreide während der Mazzotwoche schon verbuck, so natürlich ungesäuert, vgl. Jos. 5, 11. — b) Allerdings war der erste Ostertag kein Sabbat im strengen Sinne, indem an ihm nicht jedes, sondern nur jedes Arbeitsgeschäft verboten war (Kn.). Aber es ist sehr zu beachten, dass gerade am Tage nachher die Arbeit der Ernte anging. Am Tage nach dem ersten Ruhetage des Mazzotfestes, also am ersten Arbeitstage in der Ernte, sollte die Erstlingsgarbe dargebracht werden. Aus diesem Gegensatze erklärt sich, wie mir scheint, der Name שבת a. u. St. vollkommen und man hat nicht nöthig, auf das nicht ganz analoge Beispiel der Festtage im 7. Monat, welche auch Sabbate heissen, hinzuweisen. — c) In Jos. 5, 11. fragt es sich doch noch, ob das ממחרת הפסח nicht mit vielen Ausll. bis auf Keil und W. Schultz von dem 16. Monatstage (das Paschamahl als zu dem 15. gehörig betrachtet) zu erklären sei; aber wenn man darunter auch mit Kn. nach Num. 33, 3. den 15. des Monats, also den ersten Festtag versteht, folgt daraus noch nicht, dass

5. Endlich findet Kn. in dem vorliegenden Abschn. bei V. 18. 19. ein Bedenken, jedoch ohne daraus für das Ganze nachtheilige Folgen abzuleiten; sondern er erklärt einfach die Worte von שִׁבְעַת bis לְחַטָּאת für einen Zusatz des Jehovisten aus der mehrfach von ihm benutzten Urkunde und will als Text der Grundschrift nur die Worte stehen lassen: וְהִקְרַבְתֶּם עַל־הַלֶּחֶם שְׁנֵי כְבָשִׂים וגו׳. Indessen fällt dieser ganze Scheidungsversuch in sich zusammen, sobald man nur die Voraussetzung fallen lässt, dass hier von den allgemeinen Festopfern am Pfingstfest die Rede sei; handelt es sich dagegen a. u. St., wie die Rabbinen und schon Josephus Arch. III, 10, 6. anerkennen, nur um die Begleitungsopfer der Pfingstbrote, so befremdet weder ihre Differenz von den in Num. 28, 27. für das Wochenfest verordneten allgemeinen Festopfern, noch überhaupt ihre Erwähnung a. u. St., welche sonst nicht speciell auf die Opfer eingeht. Gerade dass es in Num. 28. 29. Absicht war, die priesterliche Feier der Feste, die von den Priestern darzubringenden Festopfer, hervorzuheben, machte die Aufnahme sowohl der die Erstlingsgarbe (V. 10—13.) als auch der die neue

---

derselbe auch der im Gesetze gemeinte Tag der Garbenweihe gewesen sei. Die Erzählung berichtet blos, dass man vom 15. ab neues Getreide gegessen, nicht, dass man dies gethan habe in Uebereinstimmung mit dem Gesetz. Wie leicht konnte auch in diesem ersten Falle, durch die eigenthümliche Lage der Verhältnisse, die stricte Beobachtung des betr. Gesetzes noch unmöglich sein! Es ist wohl nicht zufällig, dass hier von der Garbenweihe gar Nichts berichtet wird, und jedenfalls sehr zu beachten ist bei dieser Gelegenheit das Fehlen jeder Zurückweisung auf das Grundgesetz, welche z. B. in dem ähnlichen Falle Num. 9. so stark hervortritt. — d) Die Anwesenheit des Volkes bei Darbringung der Erstlingsgarbe (Kn.) war, wenn überhaupt nothwendig —, da eine Deputation des Volks dazu hinreichte —, so gewiss sehr wohl möglich; denn theils hat man die Darbringung am frühen Morgen geschehend zu denken (schon gegen Ende des 15. Nisan wurde die Garbe geschnitten und in der Nacht des 16. in den Tempel gebracht, Mischna Menach. c. 10.), theils in Anschlag zu bringen, dass nur die in der Nähe des Heiligthums Wohnenden, nicht aber die grosse Mehrzahl der von ferne Herbeigepilgerten die Erntearbeit an diesem Tage wirklich beginnen konnten.

Mincha (V. 16—20.) begleitenden Opfer, bei denen das ganze Volk betheiligt war, an jener St. unmöglich. Dieselben wurden daher in unser Cap. aufgenommen, was um so passender war, als hier gerade überall diejenige Seite der Feier im Vordergrunde steht, welche das ganze Volk in Anspruch nimmt.

Müssen wir sonach alle von der Kritik, wie für die Ausscheidung des ganzen Abschnittes V. 9—22. so für die einzelner Verse desselben, geltend gemachten Gründe als völlig haltlos und nichtig bezeichnen, so kommen positiv unserm Abschn. im Ganzen und Einzelnen alle diejenigen Argumente zu gute, mit welchen wir bereits das ganze Cap. als ein bis ins Kleinste hinein organisch zusammenhängendes Ganzes erwiesen haben. Wir haben daher hier nur noch einige sachliche Bemerkungen anzuschliessen, sowohl hinsichtlich des Mosaischen Ursprungs der in V. 9—22. behandelten Festgebräuche als auch über ihr Verhältniss zu dem Paschafest und unter einander.

In Betreff des Erstern haben wir schon mehr als einmal die Instanz zurückweisen müssen, welche man von der Beziehung auf die Zeit nach Eroberung Kanaans gegen die Mosaische Anordnung dieser Feiern hat erheben wollen. Wir fügen bei dieser Gelegenheit noch eine zwiefache Bemerkung hinzu: einmal, dass eine derartige Beziehung um so weniger auffallen kann, je näher ein Gesetz zeitlich dem wirklichen oder gehofften Einzuge in Kanaan steht (dieses ist der Fall z. B. Ex. 12. 13. beim Antritt des ganzen Zuges, wo über dessen längere Dauer noch gar nichts verlautete, Lev. 23. nahe beim Aufbruch vom Sinai, wo die 38jährige Verwerfung noch nicht verhängt war; jenes Num. 28. 29. am Ende der 40 Jahre, in unmittelbarster Nähe der Eroberung Kanaans); und sodann, dass unser Gesetz jedenfalls Anspruch darauf macht, in der Zeit vor Einnahme des Landes gegeben zu sein; also, wenn sein Inhalt dem widerspräche, eine betrügerische Zurückdatirung in die Mosaische Zeit enthielte, eine Möglichkeit, mit welcher es die neuere Kritik überall viel zu leicht nimmt. In der That

ist nun aber auch nicht einzusehen, was dem Mosaischen Ursprunge der in unserm Abschnitte verordneten Gebräuche widerstreiten oder was auch nur die hier vorliegende Gestalt ihrer Verordnung als unmosaisch verdächtigen sollte. Zwei Momente sind es, um die es sich handelt: die feierliche Darbringung einer Erstlingsgarbe mit ihren Opfern am zweiten Paschatage zum Beginn der Ernte, und die Weihung zweier neuen Brote in Begleitung von bedeutend reicheren Opfern sieben Wochen darnach zum Abschluss der Getreideernte. In der letztern Feier tritt uns unverkennbar das zweite der in Ex. 23. und 34. bezeichneten Feste entgegen. Die Sache ist dieselbe, die dort in dem Namen Erntefest (vgl. auch 23, 19a.) und die Zeit dieselbe, die dort in dem Namen Wochenfest angedeutet war; der selbstständige Festcharakter ist hier durch eine Festversammlung ausgeprägt. Dass formell das Fest hier nicht ebenso bestimmt wie dort als ein selbstständiges hervortritt, hat theils in dem sofort zu besprechenden Verhältniss desselben zu der Garbenweihe, theils in der Nothwendigkeit einer bestimmten chronologischen Fixirung seinen Grund, welche, wie sich zeigen wird, nicht anders als durch Anknüpfung an das Vorangegangene gegeben werden konnte. In der Parallelst. Num. 28, 26. ff., wo diese chronologische Rücksicht nicht so vorwaltet, tritt daher die Selbstständigkeit des Wochenfestes sofort wieder entschiedener hervor. Im Allgemeinen gilt daher das zu Ex. 23. über den Mosaischen Ursprung dieser Feste Bemerkte (vgl. S. 94. f.) auch hier. In den speciellen unsrer St. eigenthümlichen Anordnungen für dasselbe dürfte aber gleichfalls keine Spur nachmosaischer Verhältnisse zu erweisen sein. Zwar wird ein vollständiges Opfer- und Priesterwesen dafür vorausgesetzt; aber beides wird von der neuern Kritik als Mosaische Institution nicht bezweifelt. Auch bleibt das Fest seiner ursprünglichen natürlichen Bedeutung durchaus getreu; einer geschichtlichen Beziehung auf die Sinaitische Gesetzgebung fehlt nicht nur a. u. St. wie überhaupt im A. T. und noch bei Philo und Josephus

jede Grundlage, sondern selbst in der Rabbinischen Tradition die übereinstimmende Beglaubigung [1]).

Neu ist der erste a. u. St. verordnete Ritus, die Darbringung der Erstlingsgarbe am zweiten Tage des Pascha. An sich betrachtet würden wir Nichts an dieser finden, was uns hinderte, sie auf denselben Gesetzgeber zurückzuführen, welcher auch zwei andere epochemachende Momente des Naturlebens Israels in Festen auszuprägen wusste. Befremdlicher dagegen könnte ihre Verbindung mit dem Paschafeste erscheinen, und man ist geneigt gewesen, diese Vereinigung des Geschichtlichen und Natürlichen als eine wesentliche Alteration der ursprünglich-Mosaischen Idee anzusehn. Indessen musste es Mose, wenn er überhaupt auf die natürliche Grundlage der Existenz Israels bei Stiftung seiner Feste Rücksicht nahm, nahe genug liegen, mit derselben auch die geschichtliche Grundlage dieser Existenz irgendwie in Verbindung zu setzen. Dann aber bot es sich wie von selber dar, dem Pascha, als dem schöpferischen Anfangspunkt des Daseins Israels als Volkes Gottes, gerade auch den epochemachenden Anfang in dem Naturlaufe des neuen Erntejahres an die Seite zu stellen, und so die beiden Punkte zu verbinden, von welchen Israels geistliches wie natürliches Sein und Bestehen in jedem Jahre aufs Neue ausging, während es in den folgenden Festen immer schon zu einem gewissen grössern oder geringern Abschlusse und Ruhepunkte gelangte. Dass sich in dieser Weise beim Pascha das Geschichtliche im Natürlichen gleichsam erfasst und wiederspiegelt, ist gewiss ein ebenso tiefer als Moses würdiger Gedanke. Endlich aber müssen wir daran erinnern, dass bereits in der Grundstelle über das Pascha eine bedeutsame Spur dieser Verbindung sich zeigte, indem der Name des Paschamonats, Aehrenmonat, mit in Beziehung auf die an diesem Feste darzubringenden Aehren gewählt war, Ex. 13, 4. vgl. 23, 15. 34, 18. (S. oben S. 65.).

Wir müssen aber das Verhältniss der Garbenweihe zum

---

[1]) S. die Stellen bei Meyer de festis, p. 292. ff. und zuletzt Keil, B. Arch. I., S. 399.

Pascha einer- und zum Wochenfest andrerseits noch genauer ins Auge fassen, weil sich nur so das Verhältniss zwischen Pascha- und Wochenfest nach der Ansicht unsrer St. richtig bestimmen lässt. Eine enge Verbindung des Garbentages mit dem Pascha ist dadurch indicirt, dass er eben der zweite Paschatag sein soll, was sich nach dem soeben Besprochenen sachlich vollkommen rechtfertigt; eine eben solche Verbindung mit dem Pfingstfest liegt darin zu Tage, dass Pfingsten gerade auf den 50. Tag nachher fallen soll. Um dieser Verbindung willen ist auch Alles von V. 9—22. unter Einer Ueberschrift zu Einer Gruppe zusammengefasst. Dadurch könnte das Pfingstfest in seiner Selbstständigkeit gefährdet scheinen, die ihm nach Ex. 23. dem Pascha gegenüber zukommt; und noch der neuste Bearbeiter der Feste, Keil, hat nach Bährs und Ewalds Vorgange das Pfingstfest lediglich als Schlussfest des Pascha aufgefasst [1]). Indem wir hier an das S. 121. Bemerkte anknüpfen, weisen wir noch besonders auf Folgendes hin. Allerdings erscheint das Wochenfest a. u. St. sowohl sachlich als chronologisch abhängig von dem Tage der Garbenweihe. Sachlich, sofern es die Vollendung dessen feiert, dessen Anfang jener Tag feierlich bezeichnete; chronologisch, sofern sein Eintritt nicht an ein selbstständiges Datum, sondern an den 50. Tag nach jenem geknüpft wird. Allein wie jene sachliche Abhängigkeit durch die gleiche Beziehung auf dasselbe Object, die Getreideernte, geboten war, so diese chronologische durch die Bedeutsamkeit der Zeit, der sieben Wochen zwischen beiden Feiern, welche bei der einfachen Angabe eines Monatstages für das Wochenfest völlig in den Hintergrund getreten sein würde. Aber diese Abhängigkeit des Wochenfestes von dem Garbentage ist noch nicht eine solche vom Pascha. Es ist sehr zu beachten, dass die Garbenweihe selbst, obgleich mit dem Pascha sachlich in Verbindung stehend, formell von demselben durch die neue Ueberschrift

---

[1]) Bibl. Archäol. I., S. 397. f. S. dag. die treffenden Bemerkungen von Wilh. Schultz, Deutsche Zeitschr. 1857. S. 225—228.

in V. 9. u. 10. geschieden ist, ohne Zweifel aus keinem andern Grunde, als um die Selbstständigkeit des Wochenfestes, mit welcher diese Feier noch viel enger zusammengehört, dem Pascha gegenüber nicht zu gefährden. So bildet in der That die Garbenweihe das Mittel- und Bindeglied zwischen Pascha und Pfingsten, und dennoch bleibt die Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit beider Feste wohl gewahrt.

4. Unter den Feiern des siebenten sabbatlichen Monats steht zuerst in **V. 23—25.** der siebente Neumond, der Halltag. Herr D. H. kann sich nicht verbergen, dass in Sprache und Darstellungsweise dieser Vv. nicht das Mindeste vorliegt, welches sie den sonst von ihm ausgeschiedenen Stücken des Cap. anzuschliessen berechtigte; dass im Gegentheil ihnen formell Alles ihren Platz auf Seite der für ursprünglich erklärten Bestandtheile sichert. Nichts desto weniger weist er ihnen ihre Stellung unter den von andersher entlehnten Stücken an, lediglich aus dem Grunde, weil nun einmal alle Feiern des 7. Monats mit einander stehen und fallen sollen. Man wird gestehen müssen, dass ein solches Verfahren schwerlich auf den Namen besonnener Kritik Anspruch machen kann. Und jedenfalls wäre es consequent gewesen, auch den Abschnitt über das Hüttenfest V. 33—36. derselben Kategorie zuzuweisen, welcher sprachlich dasselbe Recht wie der unsrige dazu hat, und ohne welchen der Anhang über dieses Fest in V. 39—44. in mehreren wesentlichen Punkten lückenhaft erscheinen muss. Es wird daher genügen zu bemerken, dass auch bei der spätern analytischen Kritik dies Urtheil Hrn. D. H.'s keinen Beifall gefunden hat und Kn., ohne dasselbe auch nur zu erwähnen, unsere Vv. als integrirenden Bestandtheil des ursprünglichen Festkalenders aufrecht hält.

5. Nicht minder vereinzelt steht Herrn D. H.'s Ausscheidung von **V. 26—32.** da, welche Vv. die zweite Feier des 7. Monats, den grossen Versöhnungstag, betreffen. Allerdings finden sich hier gegen Ende des Abschnittes die „breiteren elohistischen Ausdrucksweisen" חֻקַּת עוֹלָם, בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה

u. a. wieder [1]). Diese erklären sich jedoch vollkommen aus der Angelegentlichkeit, mit welcher der Vf. die Beobachtung dieses strengsten Feiertags einschärfen will. Dagegen aber trägt der Abschnitt theilweise, und namentlich im Anfange, so entschieden das Gepräge derjenigen Stücke, welche auch Hr. D. H. als ursprüngliche des Festkalenders anerkennt (V. 5—8. 33—36.), dass gerade an dieser Stelle recht augenfällig einleuchtet, wie gewagt, ja wie geradehin unmöglich es ist, aus sprachlichen Gründen die vermeintliche Verschiedenheit der Bestandtheile in unserm Cap. zu constatiren. Vollends aber der Inhalt dieser Vv. widerstreitet einer Trennung von dem ursprünglichen Zusammenhange unsers Festverzeichnisses ganz entschieden, indem, in völliger Uebereinstimmung mit dem in V. 5—8. beim Pascha beobachteten Verfahren, auf die anderweitig näher beschriebene objective Feier des Festes nur kurz und andeutend hingewiesen und ausführlicher allein dasjenige eingeschärft wird, was der subjectiven Seite der Feier angehört, das Fasten und die Sabbatsruhe mit heiliger Versammlung. Ueberhaupt wenn irgend ein kritisches Urtheil einem Jeden, der nicht einer vorgefassten Ansicht über das heilige Jahr Israels zu Liebe dem unmittelbaren Eindruck des vorliegenden Textes misstrauen will, sich mit innerer Nothwendigkeit von vornherein aufdrängt, so ist es dieses: Mochte auch bei dem Abschnitt V. 9—22. wegen seiner von dem übrigen Cap. etwas abweichenden Weise die Vermuthung fremdartigen Ursprungs auf den ersten Anschein sich nahe legen, so ist hinsichtlich der Abschnitte V. 23—25. 26—32., eben wegen ihrer handgreiflichen Uebereinstimmung in Inhalt und Darstellung, eine Losreissung von der Hauptmasse des Festkalenders ebenso unmöglich, als ihre ursprüngliche Verbindung mit dem Abschn. V. 9—22. in einer eigenen, später in unser Capitel hinein verarbeiteten Urkunde [2]).

---

[1]) Vgl. Hupfeld, P. II. p. 7.

[2]) Die Frage nach dem Mosaischen Ursprunge dieser beiden ersten Feste des 7. Monats können wir, abgesehen davon, dass dieselben nicht

6. Das letzte Fest, dessen Erwähnung, mit Ausnahme von V. 37. 38., den ganzen Schluss unsers Cap., V. 34—43., ausfüllt, tritt unter dem bisher noch nicht vorgekommenen Namen חַג הַסֻּכּוֹת auf. Ehe wir auf das Verhältniss desselben zu dem aus Ex. 23, 16. 34, 22. bekannten Sammelfest näher eingehn können, ist das Verhältniss der beiden durch V. 37. 38. getrennten Vorschriften über dies Fest zu beleuchten. Wie schon erwähnt, enthält V. 33—36. zunächst eine allgemeinere Erwähnung des Festes und seiner 8tägigen von 2 Festversammlungen eingeschlossenen Feier, wozu in V. 39—43. ein Nachtrag speciellerer Bestimmungen über die Laubhütten hinzukommt. Während nun die neuere Kritik jene Verse als ächten Bestandtheil des Festkatalogs anerkennt, hält sie ziemlich einstimmig diesen Anhang für einen fremdartigen Zusatz [1]). Allein die Gründe für diese Ansicht, welche sich am umfassendsten bei Hupf. II, 7. 9. ff. zusammengestellt finden, genügen keineswegs zum Beweise.

In formeller Hinsicht legt Hr. Dr. H. zunächst gewiss zu viel Gewicht auf V. 39. Die hierin enthaltene Wiederholung der schon im Vorigen dagewesenen Angaben ist keineswegs „plane superflua“, sondern nach der trennenden Unterschrift V. 37. 38. nothwendig, zur Anknüpfung sowohl des wichtigen בְּאָסְפְּכֶם als auch der speciellen Angaben über die Hütten. Will man daher das אַךְ zu Anfang d. V. als näher bestimmend und explicirend zu dem in V. 33—36. über das Hüttenfest Gesagten fassen, so ist jedenfalls die eigentliche Näherbestimmung erst in V. 40. f. zu suchen; und in diesem Sinne passt die Partikel offenbar nur, wenn sich V. 39. f. an V. 33—36., nicht aber, wie Hupf. meint, an V. 26—32. anschliesst. Indessen dient das אַךְ auch in

---

in den Kreis unsrer eigentlichen Aufgabe fallen, hier um so eher auf sich beruhen lassen, als die neuere Kritik wenigstens den Versöhntag als im Wesentlichen Mosaischer Stiftung ausdrücklich anerkennt, vgl. z. B. Ewald, Zschr. f. Kunde d. Morgenl. 1840. S. 433. Knobel zu Lev. 16., S. 487.

[1]) Vgl. George, a. Schr. S. 143. Hupfeld P. II. p. 6. f. Knobel S. 550.

V. 27. nicht, ein Früheres näher zu bestimmen, sondern die neue Zeitangabe nachdrücklich einzuführen, und gewiss mit Recht übersetzt Gesen. (Thes. s. v.): „prorsus hoc die, eo statim die, gleich, gerade an demselben Tage." Hiernach hat die Anknüpfung des wiederholenden V. 39. mit אַךְ noch weniger Bedenken. — Davon ferner, dass die Schlussformel in V. 44. der Unterschrift in V. 37. 38. widerspreche und somit V. 39—43. aus dem Cap. ausschliesse, kann schon nach dem S. 110. Bemerkten nicht die Rede sein. Beschliesst auch die Unterschrift in V. 37. 38., der Aufschrift in V. 4. entsprechend, die Uebersicht der jährlichen Feste, so hindert dies nicht, dass vor der letzten Schlussformel V. 44., welche an V. 1. 2. anknüpfend den ganzen Festkalender erst zu seinem vollen Abschluss bringt, noch eine zusätzliche Bestimmung über eins der Feste eingeschaltet wurde, welche vorher nicht wohl ihre Stelle fand. Denn es handelt sich hier nicht um die Feier im Heiligthum, für welche bereits in V. 33—36. die Festversammlungen und Festopfer erwähnt worden waren, sondern um diejenige Seite der Feier, welche nicht nothwendig an die heilige Stätte gebunden ist. Man weise dagegen nicht auf das Mazzotessen an den Zwischentagen des Paschafestes und auf das Fasten am Sühntage hin, welches gleichfalls der häuslichen Feier angehörte und dennoch in dem Context des Festverzeichnisses Aufnahme fand. Denn in diesen beiden Fällen liess sich das Erforderliche mehr beiläufig mit wenigen Worten aussprechen, während die längere Exposition über die Laubhütten innerhalb des Verzeichnisses der מוֹעֲדִים selbst jedenfalls störend gewesen wäre. — Endlich wegen der breitern Ausdrucksweise in u. St. gilt dasselbe, was schon S. 113. zu V. 9—22. bemerkt wurde. Auch hier hat die eingehendere Darstellung der Sache eine grössere Breite im Ausdruck nach sich gezogen, welche hier überdies nicht einmal so bedeutend ist, als in mehreren voraufgegangenen Partieen unsers Cap.

Die sachlichen Schwierigkeiten aber, auf welche Hr. D. H. die Ausscheidung unsers Nachtrags gründet, sind

theils von geringem Belang, theils geradezu künstlich gemacht. Dass die Worte in V. 39.: בְּאָסְפְּכֶם וגו׳ auf den Namen des Festes in Ex. 23, 16: חַג הָאָסִף (vgl. das בְּאָסְפְּךָ וגו׳ ebdas.) zurückweisen, ist zuzugeben, beweist aber nicht eine mit der oben in V. 33. ff. ausgesprochenen streitende Ansicht über dieses Fest. Bestände wirklich zwischen der Auffassung desselben als Sammel- und als Hüttenfest ein Conflict, so fände derselbe in noch höherem Grade in unserm Abschn. selber statt, vgl. V. 39. mit V. 42. 43. Vielmehr stehen, wie weiterhin zu zeigen, beide Seiten des Festes im innigsten Zusammenhang. — Die Behauptung ferner, dass der Name des Festes in u. Stücke fehle, setzt die erst zu beweisende Trennung desselben von dem Abschn. V. 33—36. als bewiesen voraus. Nur dann ist das Fest ein namenloses, wenn man dasselbe von dem Zusammenhang mit dem vorigen losreisst; aber nimmermehr darf man die Berechtigung hierzu eben aus der Namenlosigkeit des Festes erweisen wollen. Vielmehr liegt es offenbar am nächsten, gerade in dem Fehlen eines besondern Namens die Rückweisung auf eine schon vorhergegangene Benennung des Festes zu finden. Damit fällt denn auch die Behauptung, welche Hr. D. H. auf unsere St. stützt: dass das Hüttenfest, als das Fest schlechthin, das einzige eigentliche Fest, speciell das einzige siebentägige Fest im Jahre gewesen sei; eine Hypothese, welche weder durch das בַּשָּׁנָה V. 41. noch durch das auch sonst bemerkbare besondere Hervortreten der Hüttenfeier bestätigt wird. Denn nicht als das einzige siebentägige Fest, sondern offenbar nur als das einzige siebentägige Hüttenfest im Jahre soll dasselbe in V. 41. bezeichnet sein, vgl. sofort V. 42. Und die Spuren besondrer Hervorhebung des Hüttenfestes, welche allerdings in höherem Maasse bei den späteren Juden sich findet, sind doch im A. T. noch sehr zu beschränken. An keiner der von Hrn. D. H. angeff. St. (I. Kg. 8, 2. 65. 12, 32. II. Chr. 5, 3. 7, 8. 9. Ez. 45, 25. Neh. 8, 14.) heisst das Laubhüttenfest הֶחָג als Fest *κατ᾽ ἐξ.*, sondern überall erklärt sich der Artikel durch die zugefügte Angabe des Festmonats. Ueber Ps. 81, 4.

s. Hengstenb. z. d. St. Und was sich sonst etwa dafür geltend machen liesse, wie die gehäufte Zahl der Festopfer oder die St. Sak. 14, 16. f., das findet seine Erklärung hinlänglich in der vollendeten Festfreude, welche diesem Feste charakteristisch ist [1]). — Unter den „Addendis“ hebt Hr. D. H. es noch als eine Verschiedenheit des Abschnitts V. 39—43. hervor, dass derselbe die Darbringung von Opfern nicht erwähne. Aber so wenig Hr. D. H. hierin ein Hinderniss fand, den Abschn. mit den Stücken V. 9—22. 23—25. 26—32., in welchen sämmtlich von Festopfern die Rede ist, in Einen ursprünglichen Zusammenhang zu setzen, so wenig wird er berechtigt sein, aus diesem Grunde den Zusammenhang mit dem Stücke V. 33—36. zu bestreiten. Ueberdies wiederholt sich hier der schon oben bemerkte Cirkel des Beweises, dass etwas als Argument für die Trennung beider Stücke angesehn wird, was nur unter Voraussetzung dieser Trennung wirklich stattfindet.

Der positive Beweis für die organische Zugehörigkeit unsers Nachtrags zu der Hauptmasse des Cap. liegt formell theils in dem schon besprochenen Schlussvers V. 44.,

[1]) Dass nach Hrn. D. H.'s Anschauung vom Laubhüttenfeste der handgreiflichste Widerspruch nicht nur mit den übrigen Gesetzesstellen, sondern auch innerhalb unsers Festkalenders selbst entsteht, soll, wie uns versichert wird, „in tanta legum de his rebus varietate et hujus ipsius capitis discrepantia ex diversis staminibus compositi“ Nichts zu bedeuten haben (II, 11.). Aber gesetzt, wir könnten, dass unser Cap. ausser dem חג הסכות auch das חג המצות kennt, auf einen weitern Gebrauch des Namens חג zurückführen, nach welchem derselbe später missbräuchlich auch auf das Pascha ausgedehnt worden sei: wie steht es denn mit Ex. 23., welches angeblich „älteste“ Festgesetz nicht blos gleichfalls die Mazzot als Fest, sondern noch ein drittes Fest, das חג הקציר, erwähnt? Hr. D. H. wird erwidern, dass nach I, 21. selbst dieses älteste Gesetz nicht mehr eine ächte Urkunde über die Feste, und dass vielmehr u. St., gerade wegen der Hervorhebung des Hüttenfestes, „inter antiquiores festorum traditiones“ zu rechnen sei. Aber welche Vorstellung von der gesunden Vernunft des „Sammlers“ muthet diese Kritik uns zu, wenn sie ihn für fähig erklärt, in dieser Weise die widersprechendsten Bestimmungen in Ein Buch, ja in Ein Cap. zusammenzuraffen! Und wie willkürlich, da V. 41., wie wir sahen, nicht von ferne stark genug ist, zum Fundament eines solchen Hypothesengebäudes zu dienen.

welcher sich harmonisch mit dem Eingange des Cap. V. 1. 2. zusammenschliesst und nicht fehlen könnte, ohne zugleich diesen zu gefährden, und somit die ganze kunstvolle, einheitliche Anlage unsers Cap. zu zerstören; theils in der Uebereinstimmung der Sprache mit den übrigen Stücken des Cap., welche sich uns als integrirende Bestandtheile des ursprünglichen Festverzeichnisses erwiesen haben, und welche auch Kn. als solche anerkennt. Derselbe sieht sich dadurch freilich genöthigt, für unsern Nachtrag eine der Grundschrift im Ausdruck völlig gleiche Quelle anzunehmen; allein er liefert damit nur aufs Neue den Beweis, wie leicht es der Kritik unter Umständen wird, sich über das sonst für untrüglich erklärte sprachliche Argument hinwegzusetzen. Materiell aber entscheidet für den Zusammenhang von V. 39—43. mit V. 33—36. und demnach mit dem ganzen Cap. die theilweise Unvollständigkeit beider das Hüttenfest betreffenden Stücke, für welches eine vollständige Charakteristik, wie sie für dieses bisher noch nicht näher beschriebene Fest a. u. St. nothwendig erwartet werden musste, sich erst aus dem Zusammenhalten beider Stücke ergiebt. Der im ersten ganz neue und unmotivirte Name „Hüttenfest" findet erst im zweiten seine genügende Erklärung, welcher zugleich die im ersten vermisste Beschreibung des so charakteristischen Moments der Feier, des Bauens und Bewohnens der Laubhütten, hinzufügt und zugleich auch mit בְּאָסְפְּכֶם in V. 39. auf die oben übergangene Naturgrundlage des Festes hinweist. Das erste Stück dagegen enthält die bestimmtere Angabe, dass am ersten und achten Tage des Festes Ruhe und מִקְרָא־קֹדֶשׁ stattfinden soll, wofür das zweite sich mit dem allgemeinern שַׁבָּתוֹן begnügt; sowie die Hinweisung auf die Festopfer, welche in diesem gänzlich fehlt. Dazu kommt endlich, dass der Grund für die Trennung der Bestimmungen über dieses Fest und die nachträgliche Angabe eines Theils derselben sich uns bereits oben S. 127. in der Tendenz und dem Charakter unsers Festkalenders deutlich zu erkennen gegeben hat [1]. —

---

[1]) Schwerlich mit Recht vermuthet Wilh. Schultz (a. a. O. S. 234.)

Wir schliessen mit der Frage nach dem Verhältniss der im gegenwärtigen Gesetze ausgeprägten Gestalt unsers Festes zu den Bestimmungen der frühern Gesetzgebung und nach dem Mosaischen Charakter der hier zuerst auftretenden Züge. Das Fest erscheint hier unter dem bisher noch nicht vorgekommenen Namen חַג הַסֻּכּוֹת. Wir dürfen jedoch nicht zweifeln, dass hinter diesem neuen Namen das aus Ex. 23, 16. 34, 22. bekannte Sammelfest sich verbirgt. Darauf deutet schon die Zeitangabe hin, indem der 7. Monat nach dem Pascha in die Zeit der Herbsternte führt; dafür entscheidet noch bestimmter die Aussage in V. 39.: בְּאָסְפְּכֶם אֶת־תְּבוּאַת הָאָרֶץ, wo mit אָסַף, ganz dem חַג הָאָסִף dort entsprechend, Zeit und Gegenstand der Feier bezeichnet wird. Zugleich aber ist a. u. St. ein Fortschritt in der nähern Bestimmung und Charakteristik des Festes unverkennbar. Während die Zeit seiner Feier im Exod. nur ganz allgemein auf den „Ausgang des Jahres“ verlegt und über seine Dauer gar Nichts festgesetzt war, fällt es hier in den 7. Monat und umfasst, vom 15. Tage an, 7 Tage und einen Schlusstag. In Betreff der Beschaffenheit der Feier wird ausser der Sabbatsruhe, den Festversammlungen und Opfern das charakteristische Wohnen in Laubhütten verordnet. Und wenn auch hinsichtlich der Bedeutung des Festes die im Exod. hervorgehobene natürliche Grundlage a. u. St. keineswegs aufgegeben oder verleugnet wird, so tritt doch in V. 43. zugleich sehr deutlich eine geschichtliche Beziehung hinzu. Aber gerade in diesem Punkte findet die Kritik die deutliche Spur einer, dem bisher in den

---

den Grund dieser Trennung in dem Unterschiede zwischen der Gegenwart und der Zukunft: in V. 33 — 36. will er die Verordnungen sehen, welche auch schon für das Laubhüttenfest in der Wüste galten; in V. 39—43. diejenigen, welche erst nach Einnahme des Landes in Kraft treten konnten. Denn abgesehen davon, dass eine Feier des Hüttenfestes in der Wüste nicht nachweislich, ja nach dem S. 105. Anmerk. 1. Bemerkten sehr unwahrscheinlich ist, setzt der ganze Grundcharakter des Festes, wie er in Ex. 23, 16. Deut. 16, 13. und auch a. u. St. in V. 39. entschieden heraustritt, für die Feier desselben mit Nothwendigkeit das Wohnen im Verheissungslande voraus.

Gesetzen wahrgenommenen Charakter unsers Festes fremdartigen Entwickelung aus später nachmosaischer Zeit. Wir können zunächst unsre Verwunderung darüber nicht zurückhalten, dass diese bedenkliche Alteration gerade in dem Abschnitt sich finden soll, welcher nach Hrn. D. H. die ursprünglichste Ansicht über das Hüttenfest enthält, V. 39. ff. Zur Sache selbst aber ist Folgendes zu bemerken. Zuerst ist es schon ein ungenauer Ausdruck, dass nach V. 43. die eigentliche „causa" des Festes in der mnemonischen Beziehung auf die Wüstenführung enthalten sein soll (Hupf. II, 9.). Es wird dort nur die mnemonische Beziehung des einen Ritus angegeben, der zwar für das Fest sehr charakteristisch ist, aber doch noch nicht sein eigentliches Wesen ausmacht. Tritt er auch, als das Neue a. u. St., sehr bedeutend hervor, so verschwindet doch dagegen auch hier nicht die Hauptbedeutung des Festes, welche die natürliche auf die Ernte ist und bleibt (בְּאָסְפְּכֶם). Es handelt sich *also* keineswegs um eine neue, von der frühern abweichende Begründung des Festes, sondern nur um eine historische Mitbeziehung, welche dem auf anderer Grundlage ruhenden Feste sich anschliesst [1]). Aber diese mnemonische Beziehung selbst will richtig verstanden sein. Mit Recht macht zwar Hr. D. H. darauf aufmerksam, dass Israel in der Wüste nicht in Hütten, sondern in Zelten gewohnt habe [2]). Mit Unrecht aber schliesst er daraus, dass die Hüttenfeier für den Wüstenaufenthalt Israels nicht mnemonisch sein könne; und mit gleichem Unrecht behauptet er, dass die Zeit des Wüsten-

---

[1]) Man wende dagegen nicht ein, dass das Fest doch seinen Hauptnamen von den Laubhütten habe (so noch Keil, a. a. O. S. 414.); denn auch das Mazzotfest hat seinen Namen nicht von dem Hauptmoment der Feier, dem Pascha. In beiden Fällen wurde der Name von dem secundären Moment der Feier hergenommen, weil dieses durch die ganze Festzeit sich hindurchzog und der Feier ihr charakteristisches äusseres Gepräge gab.

[2]) P. II. p. 9. not. 12. Dieser noch von Bähr nicht scharf genug gefasste Unterschied von סֻכָּה und אֹהֶל ist seitdem auch von Wilh. Schultz, a. a. O. S. 233. und Keil, a. Schr. S. 415. gebührend hervorgehoben worden.

zugs als eine betrübte Strafzeit nicht zum Gegenstand festlicher Erinnerung tauge. Denn nicht der Wüstenzug an sich, das nomadische Leben Israels mit seiner Mühe, in seiner Gottverlassenheit und strafenden Bedeutung, ist Gegenstand dieser Erinnerungsfeier, sondern die Erfahrung des göttlichen Schutzes und reicher lieblicher Erquickung in der öden Wüste (Deut. 8, 15.) [1]). In diesem Sinne gefasst, ist aber dieser Zug keineswegs der ursprünglichen Beziehung auf die Ernte so fremdartig [2]), dass man ihn für eine Zuthat der spätesten nachexilischen Zeit ausgeben müsste [3]), sondern steht mit derselben in einem innigen sinnigen Zusammenhang, den man durchaus für Moses würdig halten muss. An dem Feste, an welchem Israel die Sicherung seiner leiblichen Existenz durch eine ganze Jahresernte dankend feierte, an welchem es sich, wie an keinem andern, des Segens und der Erquickung seines Gottes in dem Verheissungslande erfreute, wurde gewiss mit vollem Recht seine Erinnerung auf die Zeit hingelenkt, wo derselbe Gott wesentlich dasselbe schon gewährt hatte, Schutz und Bewahrung auf dem Wege ins verheissene Land und so manche Erquickung in der Wildniss der Wüste. So gewann das Natürliche erst seine rechte Bedeutung, indem sich darin nur die Wiederholung desjenigen göttlichen Thuns darstellte, welches das Volk schon vor Alters zu seinem Heil erfahren hatte. Es handelt sich hier also in der That nicht um die Verbindung zweier völlig heterogener Momente, sondern wie beim Pascha das Natürliche der geschichtlichen Erfahrung zum Spiegel diente, so dient hier die geschichtliche Beziehung dazu, die Erfahrung des natürlichen Segens ins rechte Licht zu stellen. So gut wir nun aber beim Pascha die Verbindung beider Momente, ja in dem Israelitischen Festkreise überhaupt den zwiefachen Ausgangspunkt der Feier für ächt Mosaisch anerkennen mussten, so wenig wird auch der Mosaische Ursprung dieser historischen Mitbeziehung zu bezweifeln sein.

---

[1]) Vgl. Schultz und Keil a. a. O.

[2]) So noch Hupfeld, P. II. p. 9. not. 13.

[3]) George, a. Schr. S. 287.

Ebensowenig kann hiernach ein Widerspruch gegen Ex. 23., sondern lediglich eine organische Fortbildung anerkannt werden.

Um so weniger werden wir nun auch mit Hrn. D. H. einen Widerspruch gegen das frühere Gesetz in dem Verhältniss unsers Festes zu dem ihm vorangehenden finden dürfen. Während nämlich in Ex. 23. 34. das zweite Fest, חג הקציר oder חג שבעת, sich gegen das dritte als vollkommen selbstständig absetze, habe in u. St. das dritte Fest das zweite vollständig absorbirt, so dass von einem besondern Feste der Frühlingsernte nicht mehr die Rede sei, sondern nur von einer dreifachen Abstufung der Erntefeier, welche mit der feierlichen Darbringung der Garbe „sed die profano“ beginne, dann zur Weihung der Erstlingsbrote „die sancto et feriato“ fortschreite, endlich in dem siebentägigen „festum ipsum“ der Laubhütten sich vollende. Man wird diesen Stufenfortschritt allerdings nicht verkennen dürfen, in welchem die auf natürlicher Grundlage ruhende, sabbatliche Feier ihrem Höhepunkt im Jahre zustrebt. Aber wie wir schon oben S. 123. die Selbstständigkeit des zweiten Festes gegenüber dem Pascha aufrecht halten mussten, so wird dieselbe noch viel weniger durch das Hüttenfest bedroht. Schon die neue Aufschrift in V. 33., noch mehr aber die vorhergehende Erwähnung des Halltages und Versöhnungsfestes, lässt den Gedanken nicht aufkommen, dass das Hüttenfest Nichts als eine Fortsetzung der Pfingstfeier sein wolle. Die Selbstständigkeit, die es dieser gegenüber einnimmt, ist zugleich ein Beweis für die Selbstständigkeit dieser gegenüber dem Hüttenfeste. Um so weniger wird man den Mangel formeller Hervorhebung des Wochenfestes nach dieser Seite hin geltend machen dürfen, welcher sich uns durch das Verhältniss desselben zum Pascha genügend erklärte. Die Meinung, dass zu diesem das Wochenfest in einer gewissen Abhängigkeit stehe, hatte unserm Cap. gegenüber wohl einiges Recht; dagegen, dass es vom Hüttenfest absorbirt worden sei, ist eine weder aus unsrer St. noch irgendwie zu rechtfertigende Behauptung.

Die Feste des 7. Monats geben Hrn. D. H. Gelegenheit, seine schon S. 25. angedeutete Ansicht über das ursprüngliche heilige Jahr Israels zu entwickeln. Wie schon bemerkt, findet er in dem mit dem Herbst beginnenden Naturjahre, dessen Spuren uns in Ex. 23, 16. 34, 22. entgegentraten, auch die älteste Gestalt des Israelitischen heiligen Jahres. Dadurch tritt der siebente Monat mit seinen Festen an den Anfang des Jahres, der Halltag bezeichnet das Neujahr, der Sühntag dient der Versöhnung des ganzen Volks für die Sünden des vergangenen Jahres und zugleich der Vorbereitung auf das grösste, strenggenommen einzige Fest der Laubhütten. Das Pascha dagegen sammt den damit verbundenen Feiern fällt in den siebenten Monat, in das eigentliche fastigium anni, durchaus angemessen für einen Act sühnender Weihe aller Einzelnen zu der priesterlich-theokratischen Würde. Erst später, nachdem diese ächt Mosaische Bedeutung vergessen und die Beziehung des Pascha auf den Auszug aus Aegypten aufgekommen war, trat es an die Spitze des Jahres, dessen Zählung vom Abib sonach erst einer nachmosaischen Entwickelung angehört. Es kann nicht unsre Aufgabe sein, diese Jahrestheorie einer ausführlichen Kritik zu unterwerfen. Da dieselbe jedoch der Mosaischen Abfassung nicht nur des vorliegenden, sondern fast der sämmtlichen Pentat. Festgesetze entschieden entgegentritt, so müssen wir hier schliesslich wenigstens einige Gesichtspunkte zu ihrer Würdigung aufstellen. 1) Zunächst ist unverkennbar Herrn D. H.'s Ansicht nicht frei von beträchtlichen Unklarheiten und Widersprüchen, aus welchen sie sich erst im Laufe der Untersuchung bestimmter scheint herausgebildet zu haben. Während in Part. I. noch mehrfach bestimmt die Jahreszählung vom Frühling im Gegensatz zu der „vormosaischen" vom Herbst als die ächt Mosaische bezeichnet wird, z. B. S. 6. 8. 25., tritt erst in Part. II. von S. 13. an die eben angedeutete Identificirung des alten Naturjahres mit dem ursprünglich Mosaischen auf. Wie dies einer einheitlicheu und klaren Anschauung nicht zum Vortheil gereichen kann, so lässt es vermuthen,

dass erst allmälig und nicht ohne Widerstreben Hr. D. H. sich in eine Ansicht hat hineindenken können, welche allen ausdrücklichen und authentischen Aussagen des A. T. gradehin widerstreitet. — 2) Auch in sich selbst ist die P. II. p. 13. ff. vorgetragene Ansicht nicht frei von bedenklichem Widerspruch. Wir erinnern uns, dass Hr. D. H. besondern Werth legte auf die stufenmässige Steigerung der Erntefeier in der Garbenweihe, dem Wochen- und Hüttenfest (II, 10.). Auch noch II, 16 hebt er es hervor, dass die beiden ersten zu dem letzten sich als „praefantes et praeludentes" verhalten. Hat es aber mit dem behaupteten Jahresanfang im Herbst seine Richtigkeit, wodurch das Hüttenfest an den Anfang, das Pascha mit den zugehörigen Erntefeiern in das „fastigium" des Jahres tritt, so kann von jenem Stufenfortschritt nicht wohl die Rede sein; man müsste sich denn zu der gewiss sehr unwahrscheinlichen Auskunft entschliessen, dass die Vorstufen und die höchste Stufe nicht in Ein *Jahr* zusammenfallen, sondern auf die letzte Hälfte des alten und den Anfang des neuen Jahres sich vertheilen. Ebenso widerstreitet jener Hypothese die עֲצֶרֶת am Schlusse des Laubhüttenfestes. Wie man 'ע auch verstehe, soviel ist gewiss, dass der 8. mit diesem Namen benannte Tag eine Schlussfeier nicht blos für das Hüttenfest, sondern für die ganze nun abgelaufene Reihe der Jahresfeste bilden soll. Dies ist aber gleichfalls nur möglich, wenn Laubhütten in den siebenten, nicht in den ersten Monat fällt. — 3) Auch das Verhältniss, welches sich bei dieser Ansicht zwischen dem Pascha und Sühntage ergiebt, ist mehr als zweifelhaft. Dass das Pascha das Fest priesterlich-theokratischer Weihe aller einzelnen Familien im Volke sei, beruht auf einer aprioristischen, von dem Zeugniss der Urkunden ganz verlassenen Construction, welche sich besonders auf die Bedeutung des Ungesäuerten als der priesterlichen Speise stützt (I, 22. 23.). Aber gesetzt auch, es wäre so, so würde immer noch nicht erhellen, warum dies Fest nicht das erste im Jahre sein könnte, da ein Fortschreiten von dem das Volk in der Vielheit seiner einzelnen Glieder betreffenden zu dem das ganze

Volk als solidarische Einheit umfassenden Sühnacte mindestens ebensoviel Angemessenes als das Umgekehrte hat. Im Gegentheil müssen wir es als dem Wesen der ganzen A. Tl. Heilsökonomie allein entsprechend erachten, dass die sühnende Weihe zum Gottesvolk bei den kleineren einzelnen Kreisen einsetzt und von da zu dem Ganzen sich erhebt, statt von dem weitesten Kreise zu den engeren fortzuschreiten. Von innen nach aussen, vom Kleinen zum Grossen, und nicht umgekehrt, geht überall die Entwickelung des Reiches Gottes. — Erkennen wir nun aber auf Grund des A. Tl. Zeugnisses das Pascha als den Lebensanfang Israels durch seine Erlösung aus der Welt zu dem selbstständigen Sein als Volk Gottes, so erhellt noch deutlicher die Nothwendigkeit, es an die Spitze des h. Jahres zu stellen. Auch dass der Sühntag mehr negativer Bedeutung sei — „ad avertendum malum" —, das Pascha mehr positiver — „ad consequendum etiam bonum" — (Hupf. II, 15.), berechtigt nicht, jenem den Vorrang einzuräumen. Denn wohl kann unserm abstract logischen Denken der Fortschritt vom Negativen zum Positiven besser zu entsprechen scheinen; dem heilsstiftenden Wirken Gottes — welches in dem A. Tl. Festkreise sich abbildlich darstellt — entspricht es aber, überall mit dem Positiven zu beginnen: erst die Gnade auf Seiten Gottes, dann die Busse auf Seite der Menschen. Zudem aber fehlt auch neben der objectiven Gnadengabe beim Pascha das Moment der subjectiven Aneignung in der Busse nicht, so wie andrerseits der Busse Israels beim Sühnfest die Versöhnungsgnade Jehovas gleichsam antwortet. Aber diese selbst ist nur möglich für das Volk des theokratischen Bundes, und so ruht das Versöhnopfer des Sühntages sichtbar auf dem Grundsühnact des Pascha, durch welchen Israel das Bundesvolk geworden ist.

Diese Andeutungen, welche sich leicht vermehren liessen, werden hinreichen, zu zeigen, wie die Wahrheit des innern, zwischen den Festen bestehenden Verhältnisses, welches theilweise Hr. D. H. selbst nicht verkennen kann, entschieden Zeugniss ablegt gegen jede fremdartige, von aussen

aufgedrängte Jahrestheorie; und wie es besonders angesichts unserer Quellen unmöglich erscheint, das alte vormosaische Naturjahr mit dem ursprünglich Mosaischen Festjahre zu identificiren.

---

2. Numeri 9, 1—14.

Bei der ersten Wiederholung der Paschafeier, am Sinai im zweiten Jahre nach dem Auszuge, wird durch den Umstand, dass einige Männer wegen Unreinheit über einem Todten verhindert waren, das Pascha zur gehörigen Zeit, am 14. des ersten Monats, zu feiern, das Nachpascha am 14. des zweiten Monats veranlasst. Dasselbe gilt jedoch blos für die ohne eigene Schuld, durch Unreinheit oder weite Entfernung Verhinderten; es soll keine Begünstigung der Trägheit sein, darum wird ein Jeder, der die Feier nicht aus jenen Gründen unterlässt, mit der Ausrottung aus dem Volke bedroht. Schwierigkeiten bietet dieser Abschnitt durchaus nicht dar. Den vermeintlichen chronologischen Widerspruch, dass mitten im Zusammenhang von Ereignissen im zweiten Monat des zweiten Jahres (vgl. Num. 1, 1.) hier von der Paschafeier im ersten Monat die Rede sei (9, 1—5.)[1]), hat schon Ranke[2]) treffend widerlegt durch die Bemerkung, dass „die Nachricht über die Passafeier nur die Einführung eines Gesetzes ist, welches im zweiten Monat erfüllt wurde.“ In sachlicher Hinsicht finden wir sowohl in dem Bericht über die Paschafeier V. 1—5. die vollste, auch ausdrücklich hervorgehobene Correspondenz, mit dem Grundgesetz in Ex. 12., als auch in den Vorschriften über das Nachpascha V. 9—14. mehrfache wörtliche Wiederaufnahme der dort gegebenen Bestimmungen. Zu bemerken ist noch, als wichtig für die Anschauung von dem Wesen und der Bedeutung des Paschaopfers, der sowohl von den Israeliten (V. 7.) als von dem Gesetzgeber (V. 13.) gebrauchte Ausdruck הִקְרִיב אֶת־קָרְבַּן יְהוָֹה.

---

[1]) Vater, Th. III. S. 35. 453.

[2]) Th. II. S. 160. f.

---

3. Numeri 28. 29.

Auch über diese Stelle bedarf es, nach dem zu Lev. 23. Ausgeführten, nur weniger Bemerkungen. Dieselbe steht mit jener in engster Wechselbeziehung. Gleich in ihrer Ueberschrift V. 2.: „Mein Opfer u. s. w. sollt ihr beobachten, es darzubringen mir בְּמוֹעֲדוֹ“ weiset sie zurück auf das Verzeichniss der מוֹעֲדִים in Lev. 23., welches seinerseits, indem es überall von Festopfern redete, ohne sie in der Regel näher zu bezeichnen, auf eine spätere eingehende Aufzählung dieser Opfer hinwies, wie sie in unseren Capp. enthalten ist. Man wird mit Recht sagen können, diese Capp. bilden die Ausführung des in Lev. 23, 37. aufgestellten Themas: „Das sind die Festzeiten Jehovas, welche ihr ausrufen sollt als heilige Versammlungen לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַיה׳ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ“ (vgl. Num. 29, 39.). Waren in Lev. 23. die Feste nur nach derjenigen Seite ihrer Feier besprochen, bei welcher die Gemeine betheiligt war, also als Tage der Ruhe, der heiligen Versammlung und bestimmter Leistungen des ganzen Volks, so tritt die dort nur mehr beiläufig berührte priesterliche Feier, die Darbringung der allgemeinen Festopfer, in Num. 28. 29. als die Hauptsache hervor. Wie besonders angemessen dies gerade an dieser Stelle ist, im 40. Jahre des Wüstenzugs, unmittelbar vor dem Eintritt in das verheissene Land, wo das ganze Opferwesen erst zu rechter Ständigkeit und genauer Beobachtung kommen, wo es auch an dem erforderlichen Material nicht fehlen konnte, darauf hat W. Schultz [1]) mit Recht hingewiesen.

Wir sehen hier ab von den Vorschriften über das tägliche Morgen- und Abendopfer V. 3—8., sowie über die Opfer an den Sabbaten V. 9. 10. und Neumonden V. 11—15., und wenden uns sogleich zu dem Verzeichnisse der Festopfer 28, 16—29, 39. Hier finden wir nun das 23. Cap. des Leviticus in der Weise verarbeitet, dass, mit Hinweglassung der dem Zwecke unsers Opferkatalogs nicht entsprechenden

---

[1]) a. a. O. S. 185.

Stücke, das Uebrige zum grossen Theil wörtlich wieder aufgenommen wird, um die Vorschriften über die einzelnen Festopfer daran anzuknüpfen. Auch hier fehlt es nicht an einigen von der Kritik entdeckten Differenzen. Bei näherer Betrachtung verschwinden dieselben jedoch entweder ganz oder erweisen sich als in der verschiedenen Tendenz beider Stellen wohl begründet. Dass die Neumonde in Lev. 23. nicht mit erwähnt wurden, war nicht eine zufällige Uebergehung, sondern darin begründet, dass an ihnen keine Festversammlung zu halten war; hier dagegen durften sie nicht fehlen, weil sie durch besondere Opfer gefeiert wurden. Dass ihre „religio antiquissima et universae antiquitati frequentata“ sei (Hupf. II, 18.), ist eine Rücksicht, die dabei gar nicht in Betracht kommt. — Bei dem Feste im ersten Monat wird Zeit und Dauer genau so wie in Lev. 23. bestimmt, das Pascha am 14., und am 15. das „Fest.“ Dass hier der bestimmte Name fehlt, erscheint auch Herrn D. H. unbedenklich; derselbe konnte nach den früheren Stellen als bekannt vorausgesetzt werden und liegt zugleich deutlich genug in dem Zusatze: „Sieben Tage soll Mazzot gegessen werden.“ — Grössere Schwierigkeiten findet die Kritik in dem Abschnitte über das zweite Fest, Num. 28, 26. ff. verglichen mit der Parallelst. Lev. 23, 9—22. Allein dass hier die an jener St. erwähnte Darbringung der Erstlingsgarbe sammt ihren Opfern fehlt und dass die bei der neuen Mincha vorgeschriebenen Opfer hier und dort verschieden sind, hat bereits S. 119. aus der verschiedenen Tendenz der beiden Stellen seine Erledigung gefunden [1]).

[1]) George findet S. 147. das Fehlen der Garbenweihe hier „um so auffallender“, da die für diesen Tag in Lev. 23. bestimmten Opfer „es besonders nöthig gemacht hätten, diesen Tag hier zu erwähnen.“ Es liegt hier gleichfalls die falsche Voraussetzung zum Grunde, dass Num. 28. 29. ein Verzeichniss aller Opfer enthalte, während doch nur die allgemeinen priesterlichen Festopfer hier aufgezeichnet sind. Weil solche eben bei jener Feier gar nicht stattfanden, so konnte dieselbe in uns. Verz. nicht erwähnt werden; während das Pfingstfest, welches neben den Begleitopfern der Pfingstbrote auch selbstständige Festopfer hatte, hier natürlich Aufnahme fand. Ungenau ist auch, dass durch diese

Es bleibt sonach zwischen beiden Stellen nur eine formelle Verschiedenheit von durchaus keinem sachlichen Belang, darin bestehend, dass der in Lev. 23, 16. nur als „Tag nach dem 7. Sabbat", als „funfzigster Tag" seit der Garbenweihe bezeichnete Tag hier bestimmter יוֹם הַבִּכּוּרִים heisst und dass statt der 7 Sabbate dort, hier von Wochen, freilich ohne Angabe ihrer als bekannt vorausgesetzten Zahl, die Rede ist. Der Gegenstand der Feier ist an beiden St. derselbe, die Darbringung der מִנְחָה חֲדָשָׁה. — Dagegen weist Hr. D. H. auch hier wieder auf eine schon früher von ihm angemerkte Differenz unsrer und der Parallelstelle im Lev. gegen Ex. 23, 16. 34, 22. hin: dort heisse Pfingsten חַג, hier nur יוֹם, während dort als „dies festus", erscheine es hier nur als „dies feriatus". Unter Hinweis auf das S. 46. Anm. Gesagte ist hiergegen zu bemerken, dass der von Hrn. D. H. statuirte Unterschied zwischen Fest- und Feiertagen nur bei Tagen von wirklichem Sabbatsrang aufrecht zu halten ist; bei allen anderen solennen Tagen aber schliesst sich beides nicht aus, sondern ein: gerade die Feier, d. h. die Einstellung alles Arbeitsgeschäfts und die Musse zu gottesdienstlichen Verrichtungen, gehört wesentlich mit zu ihrem Festcharakter. Es bleibt also nur der Unterschied des Namens stehn: dort „Fest der Erstlinge", hier „Tag der Erstlinge." Aber was kann es Bedenkliches haben, wenn in der kurzen compendiarischen Zusammenfassung der drei Hauptfeiern im Jahre (Ex. 23.) ein Name gebraucht wird, der sich in der genauern Ausführung mit einem noch angemessenern vertauscht? Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde das יוֹם hier deshalb gewählt, um das Pfingstfest als ein eintägiges gegenüber dem siebentägigen Mazzot- und Hüttenfest bestimmt zu bezeichnen. — Hinsichtlich der Feste des 7. Monats finden sich gleichfalls nur ganz unwesentliche formelle Abweichungen von Lev. 23., bei welchen auch Hr. D. H. kein Bedenken sieht.

Nichterwähnung die Garbenweihe a. u. St. „als ein besonderer Festtag ausgeschlossen" werde; da dieselbe auch in Lev. 23. durchaus nicht in die Reihe der eigentlichen Festtage eingeschlossen war.

Aber noch eine grosse Differenz soll sich nach Hrn. D. H. durch unsern ganzen Abschnitt hindurchziehn, nicht blos gegen Lev. 23., sondern gegen den ganzen Usus der Hebräer, ja des Alterthums überhaupt. Sie besteht in der Gattung der hier verordneten Festopfer. Diese sind hier immer nur Brand- und Sündopfer, sammt den dazu gehörigen unblutigen Opfern; שְׁלָמִים dagegen fehlen gänzlich. Hierbei wird zunächst die Behauptung, dass die hier für jedes Fest verordneten öffentlichen Sündopfer dem Hebräischen wie dem ganzen Alterthum fremdartig seien, nach der treffenden Erwiderung von W. Schultz (a. a. O. S. 185. Anm.) auf sich beruhen können. Hinsichtlich der fehlenden שְׁלָמִים aber ist mit Demselben darauf hinzuweisen, dass diese ja ihrer Natur nach, weil mit Mahlzeiten für das darbringende Volk verbunden, von den Priestern allein nicht geopfert werden konnten, also auch in unsern Opferkatalog nicht gehörten. Dass es aber deshalb nicht die Meinung u. St. sein *kann*, diese Opfer bei den Festen auszuschliessen, erhellt schon aus der ausdrücklichen Erwähnung derselben in Lev. 23, 37. (זֶבַח), zu welchem Verse sich, wie bemerkt, unser Abschnitt in allen übrigen Beziehungen nur als weitere Ausführung verhält.

---

4. Deuteronom. 16.

Wir fassen zunächst das Verhältniss dieser St. zu den bisher besprochenen Festgesetzen im Allgemeinen ins Auge. Wir müssen dieselbe dabei gleichsehr gegen falsches Lob wie gegen falschen Tadel in Schutz nehmen. Nach George (S. 148.) soll sie die älteste Stelle über die Feste sein, alle übrigen nur Zeugen einer spätern, zum Theil von dem Ursprünglichen sehr abirrenden Entwickelung. Nach Hrn. D. H. dagegen ist dieselbe eine sehr späte Zusammenstellung einzelner früher gegebener Bestimmungen, aber so verwirrt, entstellt und verstümmelt, dass sie durchaus gar keine Berücksichtigung verdient (II, 21—23.). Es stellt sich hier

in einem eclatanten Beispiele die Verschiedenheit der Ansichten über das Deuteronomium überhaupt dar. In diesem Dissensus der Kritik, welcher grösser nicht gedacht werden kann, wird es gewiss das Sicherste sein, einstweilen für unser Cap. die Stellung festzuhalten, welche es gegenwärtig im Zusammenhange des Pent. inne hat, und durch näheres Eingehn auf den Inhalt desselben festzustellen, ob es diese auch fernerhin einzunehmen berechtigt ist.

Auf den ersten Anblick tritt uns hier das nachdrückliche Gewicht entgegen, welches dies Stück darauf legt, dass die Festfeier bei dem von Gott bestimmten Heiligthum geschehe. Sechsmal wiederholt sich das: „an dem Orte, welchen Jehova, dein Gott erwählen wird" V. 2. 6. 7. 11. 15. 16., dreimal das: „vor dem Angesichte Jehovas" V. 11. 16. (bis), und ausdrücklich wird die Feier an einem andern Orte für nichtig in sich selbst erklärt V. 5. Unzweifelhaft erscheint hiernach als der Hauptgesichtspunkt, unter welchem u. Abschn. die Feste betrachtet, die Versammlung des Volkes beim Centralheiligthum; und die ausschliessliche Gebundenheit an die Stätte der Gegenwart Gottes sowie die Freude vor dem hier gegenwärtigen Herrn als das eigentlich Charakteristische der Feier. Hiernach kann es ferner nicht befremden, wenn das Gesetz andere wesentliche Punkte nur kurz berührt oder gänzlich verschweigt oder gar, wo es jene Hauptrücksicht verlangte, theilweise modificirt. Damit ist weder für Georges noch für Hrn. D. H.'s Ansicht etwas bewiesen. Denn einerseits ist u. St. so beschaffen, dass aus ihr allein, ohne Hinzuziehung der früheren, sich schlechterdings keine bestimmte und vollständige Anschauung von den Festen gewinnen lässt[1]); und andrerseits wird sich im Folgenden nirgends ein wirklicher Widerstreit unsers Gesetzes gegen die vorigen herausstellen, sondern, wo nicht blosse Wiederaufnahme, überall organischer Fortschritt, Näherbestimmung und Ergänzung des Früheren. Endlich begreift sich auch nach dieser Haupttendenz u. Abschn.,

[1]) Vgl. Haevernick, Einl. Th. I. S. 362.

warum nur die drei jährlichen Wallfahrtsfeste hierin besprochen sind; sie allein waren ja von vornherein ausschliesslich an den Ort der Gegenwart Jehovas gebunden (vgl. Ex. 23, 17. 34, 23. 24.) und in ihnen stellte sich die centrale Bedeutung des Heiligthums am entschiedensten dar (s. ob. S. 106. f.). Daher schliesst sich auch in seiner Anlage unser Stück den Stellen Exodus Cap. 23. 34. am nächsten an; indem es zuerst vom Pascha handelt (V. 1—8.), dann vom Wochenfest (V. 9—12.), darauf vom Hüttenfest (V. 13—15.) und endlich mit der Forderung dreimaligen jährlichen Erscheinens vor Jehova und bei diesen Gelegenheiten zu bringender Gaben zusammenfassend abschliesst (V. 16. 17.). Wir bemerken nur noch, wie diese Beziehung auf das Centralheiligthum nirgends angemessener eintreten konnte, als gerade hier. Schon zeitlich, denn Israel steht im Begriff, das Land einzunehmen, in welchem Jehova inmitten seines Volkes wohnen will; ebenso auch sachlich, denn das Heiligthum als Ort der „Freude vor dem Herrn“ zu bezeichnen, gehört gewiss recht in den Gedankenkreis des Deuteron. hinein, welches ganz besonders die inneren, ethischen Beziehungen zwischen Israel und seinem Gotte hervorhebt. Nach alle dem finden wir in u. Stück den Schlussstein der Mosaischen Festgesetzgebung, welcher sich dem ganzen Gebäude organisch einfügt, einerseits auf ihm ruhend, andrerseits es vollendend.

Hinsichtlich des Einzelnen können wir kurz sein. Die Widersprüche zwischen unserm und den übrigen Festgesetzen, welche sich George nach seiner Umkehrung des wahren Verhältnisses in reicher Fülle aufdrängen mussten, die aber theilweise auch schon von früheren Kritikern geltend gemacht waren, hatte Ranke[1]) gründlich und, wie es schien, entscheidend gelöst. Um so mehr muss man sich wundern, eine ganze Zahl der von George aufgeführten Differenzen bei Hrn. D. H. von Neuem auftauchen zu sehn,

---

[1]) Unterss. Th. II., S. 366. ff. Vgl. auch Hengstenberg, Beitrr. Th. III. S. 377 f.

als sei inzwischen gar Nichts vorgefallen. Man möchte fast meinen, dass die Kritik diese „Widersprüche“ als ein Axiom betrachte, welches über allen Zweifel erhaben sei. Inzwischen hat sich innerhalb des kritischen Lagers selbst ein Widerspruch gegen die Sicherheit dieses Axioms erhoben, und man muss es Riehm [1]) zur Ehre anrechnen, dass er, die Schranken der Schule durchbrechend, die meisten der als unwiderleglich hingestellten Bedenken zu widerlegen versucht und grossentheils glücklich widerlegt hat, wobei er, wie sich denken lässt, mit Ranke vielfach zusammentrifft. Hiermit wird, wie zu hoffen steht, die Sache für immer erledigt sein. Wir begnügen uns daher mit einem kurzen Bericht aus den Acten und einigen ergänzenden Bemerkungen.

1. In Betreff des Pascha will es doch wenig bedeuten, dass dem „Pascha“ benannten Feste als begründende Ursache der Auszug aus Aegypten beigefügt sei, mit welchem sonst das Mazzotfest in Verbindung gesetzt werde. Denn die ganze Unterscheidung von Pascha und Mazzot hat sich in der Weise, wie sie hier zum Grunde liegt, uns schon bei der Grundst. als unhaltbar erwiesen, vgl. S. 48. f. Zum Ueberflusse heisst das V. 1. „Pascha“ genannte Fest in V. 16. „Mazzotfest.“ — Dass V. 1. den Auszug als in der Nacht geschehen bezeichnet, beruht nicht auf einer Confusion mit der Zeit des Paschamahls; denn der Auszugstag מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח (Num. 33, 3.) begann ja mit der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan, in welcher nach Ex. 12, 31. Pharao die Israeliten austrieb. — Auch wird in V. 6. keineswegs nothwendig die Zeit des Paschaschlachtens, בָּעֶרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ, mit der Zeit des Auszugs identificirt; will man hier nicht einen ungenauen Ausdruck annehmen, der sich nach dem früher Bekannten von selbst näher bestimmte, so hindert Nichts, in den Worten מוֹעֵד צֵאתְךָ ממ׳ nicht die Angabe der Tageszeit, sondern des in u. Cap. noch nicht bezeichneten Tages des Auszugs zu finden: das Pascha soll geschlachtet

[1]) A. Schrift S. 50—55.

werden Abends bei Sonnenuntergang, und zwar an dem מוֹעֵד des Auszugs, d. h. dem 15. Nisan [1]).

Unter den Riten für das Paschafest findet auch Herr D. H. wieder darin einen Widerspruch, dass als Paschaopfer in Ex. 12, 5. 21. nur צאן (Schaafe oder Ziegen), hier V. 2. dagegen צאן וּבָקָר zu schlachten befohlen werden. Mit vollem Recht aber hat man längst entgegnet, dass פֶּסַח hier, in weiterm Sinne gebraucht, ausser dem Paschalamme auch die übrigen Paschaopfer in sich begreife, sei es nun die in Num. 28, 19. ff. verordneten allgemeinen Festopfer [2]) oder die Dankopfer der Einzelnen, die sog. חֲגִיגָה des Paschafestes [3]). Dagegen tritt in V. 4. ff. das eigentliche Paschaopfer, das zu Anfang des ersten Festtages zu schlachtende Paschalamm, bestimmt hervor. — Das für die Bereitung desselben hier gebrauchte בִּשֵּׁל (V. 7.) streitet nicht gegen das Ex. 12, 9. verbotene Verfahren, da das Verb. an sich blos „reif, gar machen“ und erst mit dem Zusatz בַּמַּיִם speciell „kochen“ bedeutet (vgl. auch בִּשֵּׁל בָּאֵשׁ vom Pascha II. Chr. 35, 13.). — Darin, dass das Pascha nicht mehr in den einzelnen Häusern, sondern nur im Heiligthum geschlachtet und gegessen werden soll (V. 6. 7.), erkennt auch Riehm mit Hupf. u. A. einen Widerspruch gegen das

---

[1]) Vgl. Ranke II., 369. — Hiernach würde sich noch bestimmter ergeben, was jedoch schon an sich nicht zu bezweifeln ist, (vgl. S. 30. Anm. 2.), dass in C. 16, 4. der „erste Festtag,“ an welchem das Pascha geschlachtet werden soll, der 15. des Monats, der Paschaabend also nicht als Schluss des vorhergehenden, sondern als Anfang des folgenden Tages gerechnet ist (vgl. Ranke, II., 371.).

[2]) So z. B. Hengstenberg, III., 378. und Winer RWb. II., 197. Dagegen entscheidet nicht das עֶלְיו V. 3., worin nicht nothwendig liegt, dass diese Paschaopfer selbst, sondern nur dass über, d. h. bei, während derselben Ungesäuertes vom Volke gegessen werden sollte (geg. Riehm S. 52.).

[3]) So schon die Rabbinische Tradition, s. bei Lightfoot hor. hebr. p. 1121. f. Dafür spricht die Analogie der übrigen Feste, bei welchen a. u. St. die Freude vor dem Herrn, in den fröhlichen Opfermahlzeiten, so bedeutsam hervortritt. So neuerdings auch Ranke II., 370. Riehm a. a. O. S. 52. Wichelhaus, Leidensgesch. S. 206. W. Schultz a. a. O. S. 196. Keil, B. Arch. I., 393.



älteste Paschagesetz Ex. 12, 7. 46. Indessen handelt es sich hier nur um eine für den Aufenthalt im h. Lande erforderliche Modification des ursprünglich auf Aegypten berechneten Verfahrens. Solange noch kein Centralheiligthum vorhanden oder auch nur in Aussicht genommen war, mussten die einzelnen Häuser als Opferstätten dienen, später, als es eine einheitliche Cultusstätte gab, wurde das Fundamentalopfer Israels naturgemäss an diese verlegt; was schon in Ex. 23. 34. vorausgesetzt, a. u. St. aber bestimmt dahin ausgesprochen wird, dass nicht blos das Schlachten, sondern auch das Essen des Pascha an heiliger Stätte geschehen soll. Damit war zugleich auch das Bestreichen der Thüren mit dem Paschablut, welches nun wohl an den Altar kam (vgl. II. Chr. 35, 11.) stillschweigend aufgehoben[1]). — Die Worte in V. 8.: „Sechs Tage sollst du Mazzot essen und am siebenten Tage ist Azeret dem Herrn deinem Gotte" wollen keineswegs sagen, dass am 7. Tage nicht mehr Mazzotgenuss stattfinden soll, was mit V. 3. 4. streiten würde, sondern nur, dass nach 6 Tagen der ungesäuerten Brote am 7. und letzten עֲצֶרֶת stattfinden soll. Mit diesem Namen schliesst sich u. St. an Lev. 23, 36. Num. 29, 35. an; dass ihn der Vf. aber „temere" von dort herübergenommen habe, ist doch nicht zu sagen, da die Feier des letzten Hütten- und Mazzottages wesentlich die gleiche ist. Dass für diesen Tag a. u. St. jede מְלָאכָה, nicht blos jede

[1]) Die Worte 16, 7.: „Und du wendest dich am Morgen und gehest לְאֹהָלֶיךָ" beziehn sich nach dem Zusammenhang des Vorigen sichtbar auf den Morgen des 15. Tages. Sie können nun allerdings wohl die Erlaubniss enthalten, gleich am Tage nach Schlachtung des Paschalammes nach Hause zurückzukehren; wie dies die Meinung verschiedener Rabbinen ist (s. Schmidt, de paschate p. 183.). Die עצרת am 7. Tage ist nicht dagegen, vgl. oben S. 105. Wohl aber würde dabei das אֹהֶל, Zelt, fremdartig erscheinen, in einem Zusammenhange, wo das Wohnen des Volks in Städten (vgl. V. 5. שְׁעָרֶיךָ) vorausgesetzt wird. Dies macht es gerathener, mit Riehm (S. 51. Anm. 1.) in u. V. blos die Rückkehr in die jerusalemische Herberge, welche die Pilger während der Festfeier bewohnten, gestattet zu finden.

מְלֶאכֶת עֲבֹדָה verboten wird, kann der Hypothese Knobels, dass dieser Tag ein wirklicher Sabbat sei, nicht zu gute kommen; da nach den früher gegebenen genaueren Bestimmungen u. St. unmissverständlich den weniger genauen Ausdruck gebrauchen konnte. Darüber endlich, dass u. St. (wie Ex. 13, 6.) nur für den Schlusstag, nicht auch für den Anfangstag der Mazzot eine Festversammlung erwähnt, gilt dasselbe, was S. 46. zu jener Stelle bemerkt wurde [1]).

2. Bei dem Wochenfeste (V. 9—12.) ist es doch sicher zuviel behauptet, dass der Vf. die Bestimmung des Ausgangspunktes für die Zählung der 7 Wochen: מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה, „sola conjectura" der ihm nicht mehr verständlichen Zeitangabe Lev. 23, 15. substituirt habe. Denn in der That ist, wie gezeigt, jener „Tag nach dem Sabbat" kein andrer als der Tag, da die Erntearbeit anfing. Ebensowenig streitet aber die hier für das Wochenfest verordnete Anstellung fröhlicher Mahlzeiten von freiwilligen Opfergaben (נְדָבָה), unter Zuziehung der Armen, Leviten u. s. w. mit dem, was in Lev. 23, 15. für das Fest verordnet ist. Ueber den Unterschied von Fest- und Feiertag s. oben S. 141. Und warum können nicht die Opfer und Opfermahle der Einzelnen hier und das „Fundamentalopfer des Festes, welches nicht von jedem Volksgenossen, sondern nur einmal im Namen der Gesammtheit darzubringen war [2])" dort friedlich neben einander bestehn?

3. Bei dem Laubhüttenfeste endlich weiss Hr. D. H. Nichts anzumerken, als das Fehlen des 8. Festtags, des Tages der עֲצֶרֶת. Mit Recht bemerkt jedoch Riehm hiergegen, unter

---

[1]) Wenn Hr. D. H. und ihm nach Riehm S. 55. an dem Namen für die Mazzot: לֶחֶם עֹנִי V. 3., als der ursprünglichen symbolischen Bedeutung des ungesäuerten Brotes wenig entsprechend, Anstoss nimmt, so hat dies in der willkürlichen Bestimmung dieser symbolischen Bedeutung seinen Grund. Dass bei richtiger Fassung Beides wohl vereinbar sei s. bei Bähr Symb. Th. II. S. 629. f. W. Schultz a. a. O. S. 210. Keil, B. Arch. I., 390. 395.

[2]) Ranke II., 373.

Verweisung auf Ranke (a. a. O.), dass man hieraus nicht folgern dürfe, dass der Deuteronomiker diese Feier des achten Tages nicht gekannt habe oder habe abschaffen wollen.

Wir stehn am Schlusse unsrer Untersuchung. Ob es derselben im Einzelnen überall gelungen sei, die vorhandenen Schwierigkeiten zu lösen, ob die vorgetragene Lösung aller Orten als richtig und genügend erscheine, mögen Kundige beurtheilen. Im Ganzen und Grossen aber wird, so hoffe ich, Jeder, dessen Auge nicht durch Parteiinteresse geblendet ist, anerkennen müssen, dass das Resultat zu einer neuen unzweifelhaften Bestätigung der Einheit und Unversehrtheit der Mosaischen Festgesetzgebung ausgeschlagen und damit in dem Schwanken und Fliessen, in welches Pentateuchische Legislation durch die neuere Kritik hineingebracht worden, wieder ein fester Punkt gewonnen ist. — —

Herr D. H. schliesst seine Unterss. über die Quellen der Genesis mit einer ernsten Mahnung an die conservative Kritik, indem er es ihr zu einer Gewissenspflicht macht, zu prüfen, ob es wirklich ein Heiligthum sei, für das sie kämpfe, oder nur ein heiliger Wahn (S. 205.). Wir hätten Anlass genug, den Kritikern seines Standpunkts diese Mahnung — mit den entsprechenden Modificationen — zurückzugeben. Wir sind indess nicht gesonnen, dies zu thun, richten vielmehr unsern Blick nach einer andern Seite. Es muss in der That einen eigenthümlichen Eindruck machen, wenn man in der neuesten A. Tl. kritischen Litteratur die gründlichsten apologetischen Erörterungen, z. B. die epochemachenden Werke von Hengstenberg und Ranke, sowenig berücksichtigt findet; wenn man häufig Schwierigkeiten und Widersprüche aufs Neue geltend machen sieht, welche grossentheils längst ihre Erledigung gefunden haben, ohne auch nur eine Erwähnung der bisherigen Lösungsversuche oder eine Erklärung, warum dieselben nicht genügen; ja wenn die Kritik schliesslich offenherzig genug die Nichtkenntniss oder den Nichtgebrauch der einschläglichen apo-

logetischen Litteratur eingesteht [1]). Dass nach solchen Antecedentien auch dem gegenwärtigen bescheidenen Versuch kein andres Schicksal bevorstehn werde, verhehlt sich der Verfasser nicht. Persönlich wird es ihm zwar leicht werden, sich darüber zu trösten, in dem Bewusstsein, dass er nicht besser ist, als seine Väter und dass es ebenso Denen ergangen, die vor ihm gewesen sind. Im Interesse der Sache aber und zur Ehre Deutscher Wissenschaft kann er schliesslich den lebhaften Wunsch nicht unterdrücken, dass die aggressive Kritik es über sich gewinnen möge, treuer und gründlicher als bisher den Bemühungen der Apologetik nachzugehn. Erst nachdem sie diese Pflicht wissenschaftlicher Gerechtigkeit erfüllen gelernt, würde sie mit Recht Klage erheben dürfen, wenn die Brücke des wissenschaftlichen Verkehrs und der Wahrheitsgemeinschaft zwischen den streitenden Parteien abgebrochen wird [2]). Wir zweifeln aber, dass kirchlicher Seits ein Anlass zu solcher Klage gegeben werde. Denn die neuere gläubige Theologie hat sich wahrlich bisher gegen die Stimme der Kritik nicht abgeschlossen und sich stets ebenso geneigt finden lassen, von den gesicherten Resultaten derselben Nutzen zu ziehen, als zur Abwehr bereit gegen ihre unberechtigten Einreden. Sie wird der Kritik ihr Recht auch ferner nicht bestreiten. Zwar der Glaube an sich bedarf keiner menschlichen Beweise für seine Gewissheit. Aber die Theologie weiss ebensosehr, dass es ihr als Wissenschaft obliegt, der Offenbarungsurkunden auch menschlicherweise gewiss und immer gewisser zu werden, wie sie andererseits an der Ueberzeugung festhält, dass auch das stärkste Feuer der Kritik das Schriftwort nicht zu verzehren vermag, auf welchem, als auf einem festen Fundamente, die Kirche Christi gegründet ist.

---

[1]) Vgl. Hupfeld, Quellen S. VII.

[2]) Vgl. Hupfeld, ebdas. S. 204.

Inhalt.

Berichtigungen.

Seite 9. Zeile 4. lies 11, 8.

„ 25. „ 6. sind die Worte: „(besonders der Ausdr. בְּמוֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה)“ zu streichen.

„ 30. „ 2. v. u. lies Ex. 12, 15. 18.

„ 33. „ 9. v. u. statt: 23, 16. lies: 16, 23.

„ 37. „ 22. statt: heut lies: an eben diesem Tage.

„ 51. „ 7. v. u. statt: 18, 6. lies: 19, 3.

„ 57. „ 11. lies Ex. 13, 11—16.

„ 64. „ 11. v. u. statt: andre lies: verschiedene.

„ 80. „ 6. v. u. statt: S. 119. lies: S. 199.

„ 85. „ 4. v. u. sind d. Worte: „besonders שלמים“ zu streichen.

„ 124. „ 1. v. u. statt: חַגָּה lies: חַוָּה.

Druck von C. Striese & Comp. in Berlin, Spittelmarktstrasse 5.





